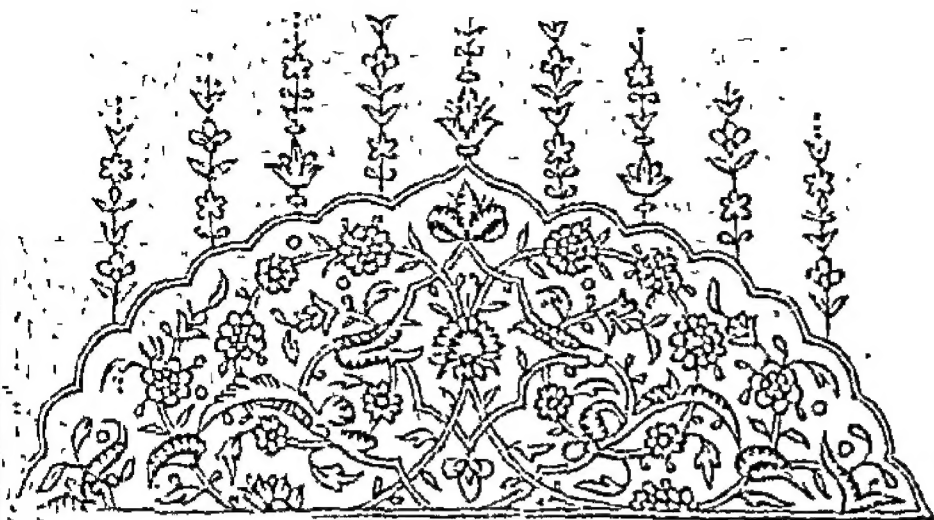


١٧٧ البحث الرابع عشر في التوبة
 ١٧٨ وهو واجب عندنا
 ١٨٠ البحث الخامس عشر قد اطبق
 الكتاب والسنة والاجماع على وجوب
 الامر بالعرف وانتهى
 من التكرار
 ١٨١ الفصل الثالث في الاسماء والاعكام
 وفيه مباحث البحث الاول الايمان في
 اللفظة اتصديق
 ١٨٣ قال لما مقامات الاول انه فعل القلب
 ١٨٣ المقام الثاني ان الايمان في الشرع لم يتقل
 الى غير معنى التصديق
 ١٨٧ المقام الثالث ان الاعمال غير داخله
 في حقيقة الايمان
 ١٨٩ (خاتمة) صاحب الكبرة عندنا مؤمن
 ١٩٠ البحث الثاني في الاسلام الجمهور على
 ان الاسلام والايمان واحد
 ١٩٢ البحث الثالث ظاهر الكتاب والسنة
 ان الايمان يزيد وينقص ومنه الجمهور
 ١٩٣ البحث الرابع المذهب صحة الاستثناء
 في الايمان
 ١٩٤ البحث الخامس الجمهور على صحة ايمان
 المقلد
 ١٩٦ البحث السادس الكفر عدم الايمان
 عما من شأنه

١٩٧ البحث السابع في حكم مخالفة الحق
 من اهل القبلة
 ١٩٨ البحث الثامن حكم المؤمن والكافر
 والقاسق
 ١٩٩ الفصل الرابع في الامامة وهي رئاسة طائفة
 ٢٠٠ وفيه مباحث البحث الاول في نصب الامام
 ٢٠٣ البحث الثاني التكليف والحريية والذكورة
 ٢٠٦ البحث الثالث في طريق نبوته
 ٢٠٧ البحث الرابع الجمهور على انه صلى الله
 تعالى عليه وسلم لم ينص على امام
 ٢٠٩ البحث الخامس الامام بعد رسول الله
 ابو بكر رضي الله تعالى عنه
 ٢١٠ احتجبت الشيعة بوجوه
 ٢١٥ وامر عمر رضي الله تعالى عنه
 ٢١٦ وولي عثمان
 ٢١٦ (خاتمة) ثم ان ابا بكر امر عمر وفوقه
 الامر اليه
 ٢١٨ البحث السادس الافضلية بمنزلة الخلافة
 ٢١٩ تمسكت الشيعة بقوله تعالى
 ٢٢٠ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة الزهراء
 سيدة نساء العالمين
 ٢٢٢ البحث السابع اتفق اهل الحق على وجوب
 تعظيم الصحابة
 ٢٢٥ قد وردت الاحاديث الصحيحة في ظهور
 امام من ولد فاطمة رضي الله عنها



ثم الجلد الثاني من شرح المقاصد لـ سيد الدين رحمه الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المبحث الثاني: بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ترقيا إلى الإكمال فالأكل والاعتدال فالاعتدال واختصاص النبات برعاية اعتدال لا يوجد في المعدني وتدارب ما يوجد في الحيوان صار له شبه بالحيوان في بعض الأعضاء والقوى وذلك أن له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الأغصان والزرع وفي البرور مواضع مقيمة منها تتولد الأغصان وله عروق بها يتغذى ولها به مستحقة وأجزاء كالبية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فضول تدر كالمصروع واللبان وله قوى لحفظ الشخص كالغاذية وخواد منها والتمثيل المقدار كالبية والحصول المثل إبقاء للنوع كالمولدة (قال في المأذبة ٣) المحققون على أنها قوة مغايرة للجانبة والماسكة والهاضمة والدافعة وإن كان ظاهرا كلام البعض بشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بأنها عبارة عن مجموع الأربع، حاصل الفرق أن الهاضمة هي التي تنصرف فيما يرد على البدن من حين المضغ إلى أن يحصل له كمال الاستعداد لصبره وجزأ من المغتذى وهذا معنى إحالة الغذاء إلى ما يليق بخواص المعدني والغاذية هي التي تنصرف فيما يحصل له كمال الاستعداد إلى أن تجعله جزءا بالفعل وهذا معنى إحالة الغذاء إلى شاكلة المغتذى في تفسير الهاضمة أريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالطاعة التغير في الكيف كتغير الطعام إلى الكيلوس أرق الجوهر كتغير الكيلوس إلى الدم والدم إلى اللحم وفي تفسير الغاذية أريد بالغذاء ما هو بالفعل أعني حين ما يصير جزءا من العضو وإحالة لتغير في الجوهر ومعنى المشاكلة المشاكلة في الجوهر واللون والقوام والمصرف ثم هاهنا إيمان أحدهما ببيان وجود هذه القوى وثانيهما ببيان أنه إلهام الأول فينبط على وجود البدنية في المعدة حركة الغذاء من الفم إليها حركة ضاربة كافي اليها من الإنسان المعلق برجليه فأنها قد سبقت تكونها على خلاف الطبيعة وعدم الشعور من الحركة أعني الغذاء وليس القاسر أمر من خارج لا قطع بانتهائه ولا إرادة من الحيوان لرقوعه ما حيث لا إرادة بل مع إرادة الملع كان في الغذاء شدة أو عظم مثلاً في قلب المعدة لفرط شوقها إليه وإن كانت تريد إخراجها من الفم وإيضاً قد رقت المعدة شدة شوقها إلى الطعام تصمد وتجذب به وينظر ذلك بينا في الحيوان للواسع الفم

العصير الرقبة كما تتساح فتعين كونها بقوة من المعدة وما ذكر في المواقف من ان هذه الحركة ليست ارادية اما من الغذاء فليعدم شعوره واما من المغتذى فلو قوعها بلا ارادته فبني على انه اراد بالارادية ما ينسب الى الارادة على ما يعبر الواقعة بارادة المتحرك والتابعة لارادة القاسم تقي القسامين باخصر عبارة ويدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس الجماع بانه يجذب الاحايل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد ينولد فيه مع الدم الصفراء واسوداء ثم نجد كل واحدة منها يتبر عن صاحبها وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بما فيها من الجواذب ويدل على وجودها في المعدة ان الغذاء وان كان في غايته الرقة والسلا بيق في المعدة الى الانهضام والمني مع اقنضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في سائر الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند التي ودفع ما فيها تتحرك الى فرق بحيث يحس بتزعزعها وبحركة الاحشاء تبعالها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها بالاسهال والرحم عند دفع الجنين واما في سائر الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم يكن فيها ما يدفع غير الملايم لما حصل الاعتناء على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الاحشاء ثم تمام الاستحالة ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الثاني وهو بيان تغير هذه القوى فبني على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية واهذا ترى بعض الاعضاء ضمنية في بعض هذه الافعال وقويا في التي ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عائد الى اختلاف الآلات والاستعدادات (قال وتوجد الاربع) يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يفتقر في البقاء الى الاعتناء المقتدر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد يتضايف في بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة له فيها وصغيرة الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجوهر المعدة كسائر الاعضاء وماسكة له ريثما يتغير الى مشاكلة جوهر المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة لما يخالط ذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق (قان ولا حصر لمراتب الهضم) يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين تصير جزأ من العضو يعرض له في كل آفة تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذى والى ظهور التغيرات في الغاية فقلوا هضم الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورته وذلك هو الذي به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو هضم المعدة وابتداء من الفم او يلزمه خلع صورته فاما ان يلزم من كمال ذلك التضيح حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول التشبه بهما في المزاج وذلك هو الذي به يصير رطبة ثابته وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي به يصير خلطا ويكون هذا في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة المضغوطة تفعل في انضاج الدما قبل ما لا تفعل المدقوقة المبلاة بالسبا والمطبوخة فيه وبان ما يبقى من الطعام بين الاسنان يتغير وتبين رايحه ويصير له كيفية ثم كيفية لحم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كأنهما سطح واحد بشهادة المنسرج ولذلك يجعل ما في الفم والمعدة هضم واحد لا كما ينسب الى بعض الاوهام من ان ادل الهضوم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق حط الماهو المعدة والغاية في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدى واحدا مع ان ابتداءه في المساريقا

في كل عضو وقد يتضايف في بعض

الا انها تجعل اربعة انظروا الى الاعضاء وظهور التغيرات اولها المعدة وابتداءها من الفم ثم الكبد ثم في العروق ثم في الاعضاء فان الغذاء يستحيل في المعدة جوهرها شبيهها بقاء الكسك الثخين يسمى كيلوسا فينفذ كشيء من طريق الامعاء ويجذب لطيفه الى الكبد من طريق مساريقا

أعني العروق الدخيلة العديدة أو الواضحة بين العصبين وبين أو آخر العصبه وجميع الأوعية
 وليس لها اتصال بالكميد فلا تدل على ظهورها في السطح الكلي أو من المصنوع اليه من غير
 وحده فتميزه عن الكيلوسية التي جعلت في العصبه والظاهرة التي تحصل في الكبد ثم لكل من
 هذه العروق فضل ثم يقع ضرر وقران لها من لا يمكنها الحالة في جميع ما يورثها من هذه الحالة
 وأما من من أحيائه ما لا يصلح أن يصير جزءاً من المتدني فما تضمنه الأول له فضل كثير لا
 يصل في لهواه وهو يلقى على طبيعته وجزئته المساحة وعسير المساحة وحال كثرته الواردة على
 العديد باعتبار من المليون سبباً الا ان المتغير باعماله ما لا يربطه بالتحريم الا بغيره وتكثيرها
 بغيره لا يجره ما يتعدى طبيعته للشيء وحده كما في باقي الهضم وفي غير
 النبات فلذا احتساج ان لا تدل على كثره المضلات وهو الفرح والتهتم النباتي تكون فضلة
 قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعي ومن هنا قد ضيق جداً فيخرج أكثرها بالبول
 والساق من طرفي الطعام والمزولة وأما الهضم الثالث والرابع فالتدافع وهو الهضم أما
 ان يكون خروجه بطبيعه أو لا وتلقى أما ان يكون باقياً على طبيعته من غير تصرف للهضم الثالث
 كدم البواسير والدم الفاسد الخارج بازدياد وقهره وأما ان يكون قد استغنى استغناء غير ثامة
 كالقديد والقيح أو ثامة أماناً حاله تصلح للتعذيب كالدمل الضيق الحار في البول في حالة الصحة
 مما كان كقوة لمساوية أو لا كالدمل الخارج من الأورام الصغيرة والأول وهو ما يمكن خروجه بطبيعه
 أما ان يجمع الى منفعة الانتفاص منفعة أخرى أو لا الأول أما ان يكون ذلك المنفعة توليد جميع
 متحصل بالبدن من جنس الاضياء وهو مادة البذر أو لا وهو مادة الشعر أو غير متصل وهو مادة
 الولد اعني التي او يكون غير توليد جسم آخر وتجدد قتل المنفعة قد تتأق بالتي كالودي الحافظ
 لطوية التي السهل لخر وجيد وقديته في الحين حال تكرره كالعلم أو حال خروجه كالطوبان
 البكبة حالة لولادة أو لا ذلك كالمين وقد لا تتأق وهو اول ذلك إما الدفق ضرر شيء يخرج من البدن
 كالودي الكاسر بلهسا يتم لمدة البول أو يدخل فيه كوخ الادن القاتل بمرارته لما يدخل فيها
 من الذباب ونحوه وأما لا يدفع ضرر شيء كالذياب الممين على الكلام بطريعه اللسان والاشياء
 وهو ما لا يجمع الى منفعة الانتفاص منفعة أخرى أما ان يتكون منه جسم آخر متفصل كإبرة
 الفحل أو غير متفصل كإبرة البصا وأما ان لا يتكون وهو إما ان لا يكون جسماً بلية كالخيل الفحل
 أو يكون جسماً حياً كوخ الين الكيان من فضل عزائه فإنه لا يحس الا ان يجمع أو دائماً خروجه
 أما ان يكون من منفعة محسوس كالخياط أو غير محسوس كالبرق (قال قنصير الاخطا الاريمه ٣) وهي
 الدم واللبان والصمغ والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحاً أو مريضاً
 يجدد دمه بخا أطسا لشيء كالزعرور وهو الصغير أو لشيء كالرسوب وهو السوداء أو لشيء كإفراز
 البيض وهو البلقم وما هذه الثلثة فهو الدم وقديته ان الكيلوس اذا انطبع فإن كان به مند لا عالم
 وان كان فاصراً فاللبان والسوداء وان كان مفترطاً فالصمغ واللبان فان الاخطا لا تكون
 من الاعدية المركبة من الاسطوانات الاريمه فيجب عليه قوته واحد واحد منها يوحد خلط خلط
 وإفراز الغذاء شديد بالمقتضى وان في السدن عضواً بارداً ليا يس كالعظم وبارداً رطباً كالدماغ
 وحاراً رطباً كالكميد وحاراً يابساً كالعقل فيجب ان تكون الاخطا كذلك كدلت منسدى كل عضو
 بما ياسبه هذا والحق ان المصادي بالحققة هو الدم وباقى الاخطا كالأثر بالمصلحة وهذا كان
 افضل الاخطا واعدها من اجازة قواما والله ساطعها وفقره والخلط بانه جسم رطب
 سهل يستحيل اليه التفتت أو لا واحترز بالطلب الى سهل القول كالتشكي ههنا عدم مانع
 من خارج عن مثل العظم والعضوف وبالسبب الى اي ما ينشأه ان يبين ما أجراه من هذا لطيف

ثم يرد في العروق وغيره ما باق
 اقل عروق مع عليهم من قووات
 عروق لا كشمه من

حيث لا مانع من مثل اللحم والخبث ان قلنا بكونهما سارطين والمراد بالاستحالة التغير في الجوهر
بحرارة البدن ونصرف الفاسدة بقية التغير بالانقياس في العرف استحالة الماء الى الهواء
وقد يقال استحالة الماء الحار الى الباردة بل بارد اوبه احتراز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء
اولا في كفيته والمراد بالغذاء ما هو المنسارف من مثل اللحم والخبث وسائر ما يرد على البدن
فيغذوه واحتراز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليهما
تعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه اشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع
بان المراد استحالة الغذاء اولا في الجملة وكل خلط فرض فان من شأنه ان اغذاه يستحيل
اليه اولا ثم لا خفاء في ان مثل اللحم والعظم وجيع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر
الربط والسيال يكون مستدركا بل بخلاف الانعكاس اذ يخرج البلغم الجص والسوداء الرمادية
فانهما غير سيالين بحكم المشاهدة والقول بان عدم السيال لمسانع ايس بقادح ضعيف
(قال ثم يشبهه ٣) اي يصير ما يلي بالعضو يرشح عليه شيهها في المزاج والقوام واللون والاتصاق
اعني صيرورة جزء من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى ممتزجا منه متزجلا كما في الاستسقاء
اللعصي فان ذلك اخلال بفعل الاتصاق كما ان البرص والبهي اخلال بالنسبة في اللون
واما الذبول فاخلال بتخصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالفعل ما وقع في المواقف
ان الاستسقاء الحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالاتصاق ولا ادري كيف يقع مثله
لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة رذائية طافية قد انصفت بالعضو وانعقدت
واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لقرب عهدها بالانقضاء لم تصاب بعد ولم يحصل
لها قوام العضو واعترض بانها حينئذ لا تكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائة
لا بد من فعلها ورد بانه يجوز ان تكون الاستحالة الى قوام العضو لا بتخليل المناشيل بمجرد
الانعقاد كالحم يتولد من منتن الدم ويفقد الحرارة ولتحم من مائته ودميته ويتقدمه البرد
(قال والمشاكلة المعتبرة بين الغذاء والمغذي ٤) فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء
قد يطابق على ما هو باذم اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية
وصارت جزءا منه شبيهه ابد لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو لقطع بانه لا يقا للاجزاء
الكاملة من العضو انها غذاء له وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي
من شأنه اذا ورد على البدن وانفصل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبث
واللحم او اقرية اعني الجسم المعد في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض
الرطوبات الثابتة اعني التي تستحيل اليها الاخلاط وهل تطلق على الكيلوس متدبعضهم ونايتها
ان المراد بالمشاكلة في قولهم حفظ الصحة تكون بالمشاكل كما ان علاج المريض يكون بالمضاد
مواظقة مزاج افداء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغذي حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار
يذبح ان يكون باردا بحيث اذا تصرف فيه طبيعته فصار غذاء بالفعل استحالة عن البرد وصار
حاراميا كالجوهر بدنه لان يكون حارا مثل من الجمد والا صار عند الهضم احر ثم يذبح واسميه
وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء تارد المزاج يذبح ان يكون حارا ليصير عند
الهضم في بدنه البارد باردا منه وبهذا تندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالتساكل لم
ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا بالمستحبات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات
وبطلانه ظاهر (قال ومنها ٦) اي ومن القوى الطبيعية السامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم
بشيء الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما تدخل في اجزائه من الغذاء فتخرج ما يجد
السمي لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظير الورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي اي
النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص والتخلل لانه لا يكون بما يدخل في الجسم بل

٣ ونا وقواما ومزاجا واتصافا

متن

٤ في حفظ الصحة هي التي تكون حال
ما يصير جزءا من العضو وهو الغذاء
بالفعل واما قوله فباقوة على
الاختلاف في القرب والبعد
متن

٦ التامة وهي التي تدخل الغذاء بين
اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره
بنسبة طبيعته وقد يقال انها الغاذية
الا انها في الابتداء تنفي باراد البذل
والزيادة لفرط القوة وصف الجند وكثرة
الرطوبة وفي الاخر تعجز عن ذلك
متن

بإسقاط جرمه وأما الخلق من الاستقراض اعني مداخلة الاجزاء الهوائية فلا يزال يسأل الجالس
 اعني القوة الطبيعية لم يبدع مخرج فبقيا مداه العظمى وادان الاجزاء الهوائية ليست عذاه للشمس
 والاكتفون على ان قيد مدخله المداه في اجزاء الجسم يخرج الدم ايضا لانه لا يدخل في جوده
 الاعضاء الطبيعية المتولدة من المني بل في الاعضاء المتولدة من الدم وما يشبه كاللحم والنعيم
 والنعيم وما ذكره الامام من ان قيد القطر يخرج الزيادات الضخامية كما اذا اخذت شعبة
 وشكلتها بشكل فذلك حتى تقصت من طولها زدت في عرضها كلام قليل الحسوى لان الكلام
 في القوى الطبيعية وفي ان تكون الريادة بمداخلة الغذاء والا فلا حياء في تلك اذا ضمنت وبرزت
 بالشعبة قدرا آخر من الشئ حصلت الزيادة في الاقطار وانما قدسها في المني قيد المداخلة انظر
 الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة فطرا الى الطهور ولا يخفى ان اطلاق النامية على القوة بالنظر
 الى اوضع المغزى من قبل سل مقدم على لفظ اسم المقول وذلك لان قائلها انما هو العمل والناسي
 اما هو الجسم قبل الزيادة التي بها يحصل القوة وابست في الجسم الاصلى ولا يوارد لان كلا منهما
 على حاله فاذا كان من بينهما كما كان وانما انضاف جسم الى جسم قصار المصوح اعظم من كل منهما
 وهذا المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فاذا كان جسمنا جسم تام واجب يمنع المقدم
 الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تعرق اجزاء الجسم بل اتصال العضو وتدخل في تلك
 المسام الاجزاء العذائية والبرية الايلا من ذلك انما هو في التفريق القيم الطبيعي وبالجملة لما كان
 معنى التوسيرة الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان الشيء هو ذلك الجسم الشيء
 ورد عليه الغذاء وهو في اول الامر الجسم الاصلى ثم الحاصل بالعضوية والنبوة وهكذا الى ان يبلغ
 كمال الشوق قوله وقد يقال منسارة الى ما ذكره الامام من ان فعل السالبة ايراد الغذاء الى
 العضو ونشده به وانساقه كانه ذية الان العاذية تعمل هذه الافعال بحيث يكون الوارد
 مساويا للمحتاج والسالبة تعمل ازيد من المحتل ولا شك ان لغذاء على الشيء قادر على عمله
 والحرى الزائد مثله للاصل فاذا قويت العاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد
 وتكون هي السالبة لانها في الاسماء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزيد معا لشدة القوة
 على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة وقلة الحساسة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود
 الامر الى القصاص لصعوبة في القوة وقلة في المادة وعظم في العضو واختراض بان التعذية
 واختبة فعلا محتسبا فلا يستداني الى مدا واحد حتى ان امر العذبة لما كان ياراد البدل
 والشدة والالصاق اسدوه الى قوى ذات وهذا ما قال في الشفاء ان شأن العاذية ان تفي
 كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره وناسق به من الغذاء بمقداره الذي له على السواء واما
 اسامية فلسا جاسا من لندن من الغذاء ما يحتاج اليه الريادة في جهة اخرى فتلصقه بذلك
 الجبهة لتزيد تلك الجهة في ريادة جهة اخرى بان ذلك ان العاذية اذا اعدت وقوى فعلها
 وكان ما يورده اكثر مما يحتاج فادها تريد في عرض الاعضاء وعنفها زيادة طساهرة بالنسبين ولا
 تريد في الطول زيادة بعدد ما واما رية ريد في الطول اكثر كثيرا ما يزيد في عرض (قال واهدا
 لمسا دي السمع) اشارة الى ما ذكرناه في ضرورة الموت من جهة القوة الخاغلية وقسموا الموت
 بمعدل القوى عن الاعمال لان الغذاء الحرارة التعريرة التي هي آلتها فان كان ذلك لاشتهاء
 الرطوبة التعريرة الى حد لا يفي ما يقوم بهما من الحرارة التعريرة باسم الذي واقعها عرفت
 طبيعي والافقر طبيعي وحاصل الكلام ان لحلال الرطوبة تعريزة اسبابا ضرورية فيكون ضروريا
 فيكون اطفاء الحرارة ضروريا لئلا يلا من مائه فيكون تعطل القوى ضروريا لحلال آلتها
 وتلك الاسباب مثل انشاق الهواء المحيط للرطوبة من الحساح ومداومة الحرارة افريرة

وقد الرطوبة الى البحر عن ايراد
 بدن حيل الاحل

من الداخل ومعاونة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك مع تجزئة الطبيعة عن مقاومة تلك المحلات بإيراد البدل دائماً سابق من تناهي القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على اطفاء الحرارة القريرية بطريق الغمر الغلبة في الكم وبطريق القمر لمضادته في الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة الغريبة الباردة البلغمية بواسطة قصور الهضم هذا لو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائماً غمر متناه فليس التحلل دائماً على حد واحد بل يزداد يوماً فيوماً لروام المؤثر اعني المحلات المذكورة في متأثر واحد هو الرطوبة القريرية فالبدل لا يقاومه فبالضرورة يتأدى الاخر الى اثناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائماً على مقدار التحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه اقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة القريرية تجمرت وفضحت في اوعية لعداء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل لم يتجزأ الا في الاولى فيكون ايراده بدلا منها كما يراد الماء بدلا من الدهن في السراج (قال ومنها المولدة ٢) وهي قوة شانها تحصيل البذر وتفصله الى اجزاء مختلفة وهبئات مناسبة وذلك بان تفرز جزءاً من الغذاء بعد الهضم التام ليصير مبداً لنخس آخر من نوع المغتذى اوجنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتمرزجها تمرزيجات بحسب عضو عضو ثم تغيد بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عند البذر او الجنسه كما في البقل والمحقوق على ان هذه الافعال مسندة الى قوى ثلاث بينوا حالها على ما عرف في الانسان وكثير من الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى الاثنيين وتصرف فيه الى ان يصير مينا وهي لاتفارق الاثنيين وتخص باسم المحصلة والثانية التي تصرف في المني فتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمرزجيات بحسب عضو عضو فتعين مثلاً للعصب راجاً خاصاً وللشريان راجاً خاصاً وللأعظم راجاً خاصاً وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص هذه باسم المفصلة والمغيرة الاولى تمير اعن المغيرة التي هي من جملة لغاذية اعني التي تغير الغذاء الوارد على البدن الى مشاكلة اعضاءها فانها انما تكون بعد تصرف المغيرة الاولى وحصول البدن باعضاءه والثالثة التي تغيد تمير الاجزاء وتشكيلها على مقاديرها واما وضع بعضها عند بعض وكيفياتها وسائر ما يتعلق بنهايات مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود الاعضاء وهذه تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم متردد في ان المولدة اسم للقوى اثلث جميعاً او للمفصلة وحدها اولها والمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال السارح للاشارات ان المولدة المثل تنقسم الى نوعين مولدة ومصورة والمولدة الى نوعين محصلة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفه لحفظ النوع ليعم الاقسام وثانياً المتصرفه لاهلي وجه التصوير ليكون اخص بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءاً هو شبيه بالقوة فتفعل فيد باستمداد اجسام اخرى تشبه به من الخلق والتمزيج ما يصير شبيهاً به بالفعل وقال للمولدة فعلا ان احدهما تخلق البذر وتشكيله وتطبعه والثاني افادة اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة واللاستد واما متصل بذلك مستخرجة تحت قدرة المنفرد بالجبروت عز شانه والثاني اعني كون المولدة للمفصلة مذهب بعض الاقدمين وبه يشعر ما نقل عن ابن سينا ان القوة المولدة بخدمة القوات اللتان احدهما المفصلة والاخرى المصورة والثالث اعني كونها اسما لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصريح به في القانون حيث قال ان القوة المتصرفه لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوع يولد المني في الذكر والاثني نوع يفصل القوى التي في المني فيميز جهازا تمرزجيات بحسب عضو عضو (قال ونفها بعضهم ٩) اشارة الى ما ذكره الامام

٢ وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذى وتفصله الى اجزاء مختلفة وتغيدها لهبئات التي لها يصير مثلاً بالفعل والجمهور على ان المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها وتحصل الهبئات قوة اخرى تسمى مصورة من

والقطع باستحالة صدور مثل هذه الافعال التي هي العمدة في الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمته عن قوة بسيطة عديمة التدور حالة في مادة متناهية الاجزاء او الالتصاق من

واختاره بعض الحكماء لما حرم وهو ان العقل قاطع باستماع صدور هذه الاعمال المختلفة والتركيبات
 العجيبة الدالة على غاية القدرة والحكمة على قوة بساطة ليس لها صدور اصلا مع انها حالة في جسم
 مشابه الاجرام او مشابه الامتزاج على اختلاف الرأىين اذ عدد اسطرلاب من المي كالكل في الاسم والحين
 غير اختلاف في الحقيقة لكونه منقلا عن الانبياء فطوعا وندبا فطرا اجزاء التي يختلف بها الجواهر في مقارفة
 في نفس الامر اذ يخرج من اللحم جزء شبيهه ومن العظم جزء شبيهه وكذا ساير الاعضاء غاية الامر انها
 غير متماثلة في الجنس وهذا معنى تشبيه الامتزاج ولكل من الفريقين احتياجيات مذكورة في موضعها
 فلي الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من قبل المصورة في التي هو الكثرة على ما هو شأن
 فعل القوة الغير الشاعرة في المادة المتهيئة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات وضعية
 بعضها الى بعض وان لا يبق وضع الاعضاء وترتيبها على نسبة واحدة لكون التي رطوبة
 سائلة لا تتخذ الوضع والترتيب فان قيل انما يتبع اختلاف آثار القوة العديمة الشهور في السادة
 الواحدة لو لم تعد القوة المفصلة فيها تباين اجزاء واختلاف مواضع الاعضاء قلبا فيعود الكلام
 الى القوة المفصلة فان استقر فوايان القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات
 والمؤثرات هو خاتمة الغائر المختار الفاعل لما يشاء فقد اتمتدوا ولم يبق سبيل الى آيات القوى
 والحاصل ان ما يدرك بعلم المشريخ من الصور والكيفيات والاضمار في بدن الانسان
 يمنع ان يحصل فعل القوة المصورة في مادة لمي اما من جهة الفاعل فلكونه عديم الشهور
 واما من جهة الفاعل فلكونه متشابها وقد يجاب عن الاول بانه استبعاد وانما يمنع لو لم يكن ذلك
 بان خالفها بمعنى انه خالفها لذلك واوجدها كذلك وعن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة
 وتشابه اجزاء التي فلا يخاف انه من اجسام مختلفة الطبايع وجب ان لا يلزم ان يكون الحيوان
 صخرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوة في المركب فعلها في واحد واحد من الاجزاء (قال
 واما الاعتراض) قد يورد ههنا سؤال وهو ان الفلاسفة يحملون المولدة والمصورة وغيرها
 قوى للنفس وآلات لها والنفس سادة بعد حدوث المزاج وتتمام صور الاعضاء فاقول
 باسناد صور الاعضاء الى المصورة قول بعدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير
 مستعمل ايها وهو باطل وجوبه بعد تسليم ان النفس ليست بقديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة
 ولاحادثة قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض المذاهب ان ذلك انما يرد اوجعلت المصورة من قوى
 انفس اطاقة للارادة واما الوجه من قوى نفس البنية المقابلة بالذات لنفسه انما طاعة
 كما هو رأى لبعض ائمة قوى النفس الطافة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك
 على ما يشعره اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ لها ام لا وفي انه نفس
 المولود ام غيرها فذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوادع في ثمانية بقى ذلك المزاج
 في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة
 لسائر الاجزاء بطريق ارادة القداء ونقل عن ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجيدين نفس الوالدين
 والحافظ لذلك الاجتماع اولافوة المصورة لذلك البدن ثم نفثت الناطقة وتلك القوة ليست
 واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المنخفضة لسادة الجنين
 وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه وموافقتها ومركبتها
 على نحو يصلح معه ان يكون بدنها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي
 والاشبه بمقتضى قواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس الايون تجمع بالقوة
 الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتغذيها بالقوة المولدة مادة التي وتعملها مشعدة
 لقبول قوة من شأنها اعداد المادة لتصورها انفسا ما تصير تلك القوة ميا وتلك القوة تكون

تجانب قوى النفس آلات لها وحواد
 مجتمع حذرة لها قبل النفس ودمها
 يدنها فمما يتوجه لوجه النفس
 سادة بعد البدن والمصورة عن قوى
 نفس المولدة كما عاينته والامية ودل
 على اضطرابهم في ذلك اضطرابهم
 في ان الجامع لاجزاء والحافظ لها
 ماذا فذكر الامام ان الجامع لاجزاء
 بدن الجيدين نفس الايون ثم يبق
 المراح في تدبير نفس الام الى ان يستعد
 لحدوث نفس تكون هي الحافظة له
 والجامعة لسائر الاجزاء ونقل ابن سينا
 ان الجامع نفس الايون والحافظ
 للاجتماع اولافوة المصورة لذلك
 البدن ثم نفثت الناطقة وصرح
 في الشفاء بان الجامع للاسطقات
 بدن كل حيوان والاولف لها على
 ما يصلح والحافظ لعضائه على ما ينبغي
 هي النفس التي له والاشد ما قبل
 ان المنصرف اولاف نفس الايون
 بقواها الى ان يمرض المخلد
 ما يصلح مادة التي ودمها الصورة
 تحفظ مراحه ثم يكامل في الرحم
 الى ان يستعد لنفس يصدر عنها
 مع حفظ المراح الاعمال النسيجية
 في جذب الغذاء الى تلك المادة وتمدها
 لقبول نفس يصدر عنها مع سابق
 الاذمال الحيوانية وهكذا الى الناطقة

صورة حافظة لمراج التي كالصورة المعدنية ثم ان التي يترايد كما لا في الرحم بحسب استعدادات
 يكسبها هناك الى ان يصير مستعد لقبول نفس اكل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية
 فيحدث الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فيتمها وتكمل المادة بتزيتها اياها فتصير تلك الصورة
 مصدرا مع ما كان يصدر عنها بهذه الافعال وهكذا الى ان يصير مستعد لقبول نفس اكل
 يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا
 فيتم البدن ويتكامل الى ان يصير مستعد لقبول نفس باطمة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
 النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يخل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء حدوثها
 الى استكمالها نفسا مجردة بجمرة تحدث في خم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فان الفهم بتلك الحرارة
 يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة فبدأ الحرارة الجاذبة
 في الفهم كتلك الصورة الحافظة واشتدادها كبدأ الافعال النباتية وتجمرها كبدأ الافعال
 الحيوانية واشتعالها نارا كالنطقة وظاهر ان كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما صدر عن المتقدم
 وزيادة فجميع هذه القوى كشي واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال
 واسم النفس واقع منها على الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس البدن المولود
 وتبين من ذلك ان الجامع للاجزاء الغذائية الزاخرة في المنين هو نفس الابوين وهو غير حافظها
 والجامع للاجزاء المضادة اليها الى ان يتم البدن والى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود
 (قال ثم لهم تردد) يعني لما كان كلامهم في باب القوى متبنا على الخدس والتخمين دون القطع
 واليقين وقع مترددا في عدة مواضع منها ان الغذائية والنامية والمادة قوى متعددة بحسب الذات
 ام مجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والآثار راجعا الى اختلاف الآلات والاستعدادات
 مثلا فتعمل الغذائية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على التحلل والتوليد فيما اذا صار صالحا لان يصير
 منيا وحاصلا في الانثيين ويعرض لافعالها سائر اوضاع في بعض الاحوال لاسباب عائدة
 الى المواد والآلات وزيادة الحرارة الغريزية ونقصانها وكذا تفاوت في الحدوث بان يحدث
 التوليد بعد التغذية والتغذية يبيى التوليد دون التنمية وتبقى التغذية دون التنمية والتوليد وما تقرر
 عندهم من ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا فانما هو في الواحد بحسب الجهات ومنها ان النفس
 النباتية اسم لهذه القوى في النبات وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي صورة جوهرية مبداء
 لهذه القوى في النبات وللحس والحركة ايضا في الحيوان ولادراك المعقولات ايضا في الانسان
 ومنها ان الغذائية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ام لا بل هي
 عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره وايضا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات
 متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها جذب عند الادرار امسك بعد الادرار
 هضم بعد الامسك دفع بعد الانهضام ومنها ان الغذائية على تقدير تغايرتها للبواقي
 هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشديد والاصاق ام قوى ثلاث متغايرة بالذات مبادي
 الافعال الثلاثة ومثل ابن سينا الى الثاني وهو الظاهر من قواعدهم ثم انها نفس القوى الثلاث
 لقوة اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل آخر غير اراد البذل والتشبيه والاصاق وفتحها
 انه كيف تصدر هذه الافعال المثقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي
 اعراض قائمة بالاعضاء لا يتصور لها قدرة او ارادة او علم خصوصا اذا توئل في الصور الخفية
 والاشكال الغريبة والنقوش المؤلفة والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان
 فان العقل لا يكاد يد عن اصدورها عن القوة التي سموها مصورة وان فرضنا كونها حركية
 وكون المواد مختلفة كيف وقد ورد الكتاب الالهي في عدة مواضع باستناد جميع ذلك الى الله

في تعدد هذه القوى بالذات اذ لا يمنع
 استناد تعدد الافعال واختلافها
 بالقوة والضعف وتفاوتها بالحدوث
 والبقاء الى اختلاف القوابل والآلات
 ثم في مغايرتها للنفس النباتية
 والحيوانية وفي مغايرة الغذائية للخواصم
 وفي ان مبداء تحصيل الغذاء وتشبيهه
 والاصاق واحد او متعدد وتخيرها
 في كيفية صدور هذه الافعال المثقنة
 عن القوى الضعيفة سيما اذا توئل
 ما نشاهد من انواع الحيوان والنبات
 من عجائب الصور والاشكال وغرائب
 النقوش والحيوان والتجأوا على ما هو
 موجب الفطرة السليمة الى اذن
 الخالق القدير وتقدير العزيز العليم
 متن

الى الله سبحانه و اشار الى دلالتها على كونه قادرا حكما وصابعا قديما واللاسفة ايضا لما رجعوا
الى الفطرة السليمة صرحوا بان هذه القوى اتمت على ذلك باذن خالقها المقدس وموجد هذا
الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا ان ما في التعذية والتنبه والتولد من الحركات
الى الجهات المختلفة ومن الاصاغات ومن التشكلات لا يصح يدون الادراك وان هذا الادراك
ليس فانفس الانسانية فان هذه الامور دائمة في البدن والنفس خافضة عنها ونحو ذلك
موجبا لانفس ان الحيوانات العجم ايضا لا تدرك افعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك
موجود آخر له اعتبار بهذه الانواع (قال خاتمة) لا خلاف في ان السات ليس بجو ان
لان المراد به ما علم فيه تحقق النفس والحركة وانما الخلاف في خبره فقيل هو سبي لان الحيوة
صفة هي مبدأ التعذية والحياة وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدأ النفس والحركة الارادية
واعترض بان لا تعلم انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم تحققه فيسده ومنهم من ادعى
تحققه فيه مستشهدا بالامارات على ما سبق ومنهم من بالغ في انما فيه بالادراك حتى اثبت له
ادراك الكلبيات وهو المعنى بالعقل زعمانه ان ما يشاهد من قبل اثبات الخيال الى بعض المذكور
دون البعض وبيل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء وانحرافها في مسودها عن الجدار
المجاور لا يتأتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء (قال المبحث الثالث) لا حقا
في اشتراك القوى الطبيعية بين السات والحيوان وان كان اشتراكا مجردا لمفهوما دون الحقيقة للقطع
بالعامة الحيوان تحلف بالذوق عاذية لثباته صرح ان سببا بان عاذية كل عضو تختلف باوع غاذية
عضو آخر ثم الحيوان يختص بقوة اخرى مدركة ومحركة تسمى بفسائية نسبة الى النفس الحيوانية
او الى النفس الناطقة تكونها في لسان اكل منها في سائر الحيوانات وذلك لان الحيوان زيادة
اعتداله قد يختص بمائة وبلاية وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب للمنافع وهرب من المضار وذلك
بأدراكها والافتقار الى الحركة الى السافع ومن المضار بخلاف النبات فانه ليس في ذلك
الاعتدال ولو كان فانه مركز في موضعه لا يمكنه التحرك من شيء الى شيء فيكون قوة الادراك والتحرك
فيه ضابعا لرداء يكون ضارا ثم كلامهم متردد في ان القوى الفسائية جنس للمدركة والحركة
ادعوا لجزء الجسم وكذا في انقسام كل شيء الى ماله من الاقسام بل في جميع الانقسامات الواقعة في باب
القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول يتغير لذاتيات والعرضيات عسيرة جدا في النفساني
المدركة بالبيان وكيف فيما لا يعرف الاس جبهة لا تارة ولا بعدا بل الانحسب الاضغاث والاعتبارات
ككون الشيء مدركا يرى آخر (قال وقد ثبت) يعني ان الاطباء يثبتون جنسا آخر من القوى تسمى بها
القوة الحيوانية ويجهلونها مبدأ القوى الفسائية حيث يفسرونها بقوة التي اذا حصلت في الاعضاء
هيأ بها لقول النفس والحركة وافعال الحيوة كجعل اعضاء بحيث يصلح لتعذية بدن الحيوان
وتحركات الانقباض عند الفض والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويتداول على ذلك
بان في العضو المفلوح او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمهده الفض والساد وايست هي
قوة النفس والحركة لا تفقد في المفلوح ولا قوة انتعذية لا تفقد في الذابل فهذه التي ينتجها
القوة الحيوانية واعترض عليه من وجهين احدهما ان لا يسمي قوة النفس والحركة في المفلوح
وقوة التعذية في الدال لجوار ان توجد لقوة ولا يترتب عليها الفعل لا قد شرط او وجود مانع فان
قبل لو ان في الشرط او وحدها المانع لما ترتب حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع
اختصاص بعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا يكون مبدأ الافعال واحدا قلنا
فان حاجة الى ما ذكر من المقدمات والجواب ان العلة ممتدة متفرقة بانفسها القوتين في المفلوح والدال
وتامرها ان الحائط يجوز ان يكون المراج الخاص او ملق النفس بالبدن والجوار ان الكلام

النبات كما انه ليس بحيوان ليس ينفى
لان الحيوة صفة تقتضي الحسن
والحركة الارادية ومنهم من جعل
انتصاف في المذاهب حيوة فسماه
حيا ومنهم من بالغ في جعل للنبات
مع النفس عقلا من

لا يخص الحيوان زيادة اعتداله بقوى
تسمى بفسائية حيوانية هي اما مدركة
او محركة من

وقوة اخرى هي مبدأ لها اختصاص باسم
القوة الواحدة توحد في المفسر
المفلوح والدال من

فما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحياة في الحيوان الناطق وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بانفس الجوهر الجرد بل مبدأ الحركات والافعال المتخلفة او مبدأ الادراك والتحرك الارادى (قال اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة) لان الكلام في لغوى التي يشترك فيها الانسان وغيره من الحيوانات واما القوة المنطقية المدركة للكليات فتأتى في بحث النفس وكل منهما اى من قسمي القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس اقوى خمسة كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للفطنين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة لما ان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات ويبلغها بما يخصها من الآلات واما الباطنة فثبت بانهان كما اتى على التفصيل ثم لا جزم للمقال بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ المكن قد لا يوجد لا تنفاه شرط من شرائط الوجود وما يقال ان الطبيعة لا تتفصل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك الدرجة فلو كان في الامكان حسن آخر لكان حاصله لانسان لانه عدل ما في هذا العالم ضئيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال للنفس وهى مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية كانت حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدركة اللذة والام حاسة اخرى غير العشر فان من التذ او الألم يجد من نفسه حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والام وتخلها بها ويشبه ان تكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش والخوف والغضب وغيرها بهذه المشابهة فانما نجد عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورها الكلية او تخلصها بصورها الجزئية والجواب ان اللذة مثلاً من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي او عقلي ونيل لها عند المدركة كمال وخير لامن قبيل المدركات ايطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر واما المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد والاوزاع والحركات والسكنات والاشكال واقرب والعدو والمماسه ونحو ذلك فليست كما يظن ان مدركاتها حسن آخر بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين ببعض او يضرب من القياس والتعقل (قال اما الحواس الظاهرة فمنها الخمس ٨) هى قوة تاتى في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شأنها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفع عنها العضو اللامس عند المماسه يحكم الاستقرار ولانها لو ادركت البعد ايضا لم يحصل التمييز ما يجب دفعه وما لا يجب فيفوت الغرض من خلق اللامسة اعنى دفع الضار وجلب النافع واللامسة الحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو اللبس فانه كما للنبات قوة غاذية يجوز ان تنفذ سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة الحيوان لان مزاجه من الكيفيات المماسية وفساده باختلافها والحسن طليعة للنفس فيجب ان تكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلابع التى تدل على امور تتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والتذوق وان كان دالا على الشيء الذى به تستبقى الحياة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونها بازاد الحواس الاخر على الغذاء الموافق واجتناب المضاد ولبس شئ منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن يحرق او يجمد وبالجمله فالجوع شهوة الحار الباس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات المماسية واما الطعوم فتطبيبات فذلك كثيرا ما يتطل حسن الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللبس ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعضاء ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكد والطحال والكبد لا يتأذى بما يلاقى فيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولدة للصفر والسوداء

٣ وكل منهما خمس حسب ما ثبت بالوجدان والبرهان وان لم يقع الجزم بامتناع الغير لجوزان لا يحصل للشيء بعض ما هو ممكن له لا تنفاه شرط وجعل بعضهم مدركة اللذة والام بل جميع الوجدانيات قوة اخرى لما يجد عند تحققها من حالة مغايرة لتعقلها او تخلصها والجواب انها ادراكات لامدركات من

٨ وهى قوة سارية في البدن تدرك بها الحرارة والبرودة ونحوهما عند المماسه وهى الحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات ولذا كانت لمعونة العصب سارية في جميع الاعضاء سوى ما يضر ربه كالكد والطحال والكبد والرئة والعظم وكان الحيوان يبقى عند بطلان سائر الحواس دونها

فمن

والطحال والكبد معيان لما يقيد لدفع وكالزئفة فانها دائمة الحركة فتشتمل باسطها كك بعضها
بعض ومولد للابخرة الحادة ومصعب ومضطرب للوادقي ادى بذلك وكما عظام فانها اساس البدن
ودعامه للحركات بمعنى انه يجعل الحركات اشد يجعل اعصابها اقوى ولوا حسنتها لمبت بالمضغط
والمراحة وتمايردعا من المصاكات (قال والابتهاس) اى القوة الالامية بهضمهم للفلكيات
زعمهم انهما من ترايع العجوة والاملاكة حيوة لكون حركاتهما بمساوية فيكون لهما
شهور ولس بالضررة والقول بانها اذا تكون يجذب الملايم ودفع الماء في يكون وحدها في
الفلك المتع عليه الكون والفساد مطلقا من دور بان ذلك انما هو في الارضيات واما في السمكيات
فيجوز ان توجد لمرص آخر كزئفدها بالاملاسة والاصطكاك والحراب منع كونها من لوازم
الحياة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود الاملاسة له نصريات بناء على ان
الارض تهرب من الماء الى السفلى على مهبج واحد والبار بالعكس وذلك يدل على شهورهما
بالملايم وغير الملايم في غاية الضعف (قال وما لاي سببا الى تعددها) الجمهور على ان اللانسية قوة
واحدة بها تدرك جمع الملووسات كتساير الحواس فان اختلاف المدرجات لا يوجب اختلاف
الادراكات ابستدل بذلك على تعدد مباديها وذكريا سببا في القاتون ان اكثر المحصلين
على ان المس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في السماء يشبه ان تكون الالامية عند قوم لاوطا
اخيرا بل حسنة قوى اربع اوفوقها منبثاعا في الحلد كله احداها حاكمة في التضاد الذي بين الحار
والبارد واشائية في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة في الذي بين الصلب واللين
والرابعة في الذي بين الخشن والاملس الا ان احقما قلها في آلة واحدة يؤهم ناحيتها في الذات
وقال ايضا يشبه ان تكون قوى المس قوى كثيرة تختص كل واحدة منها بمضادة فيكون ما يدرك
به المضادة التي بين الثقل والخفيف غير ما يدرك به المصاكة التي بين الحار والبارد وان هذا اعدال
ادارة المس يجب ان يكون لكل جنس منها قوة خاصة الا ان هذه القوى لما انتشرت في جميع
الات بالسوية طلب قوة واحدة كالوكان المس والدوق منشرين في الدب كله انشأ رهما
في اللسان لطن مدتهما قوة واحدة فلما تغير اعراف اختلافهما واپس يجب ان يكون لكل واحدة
من هذه القوى آلة تنقصها بل يجوز ان تكون آلة واحدة مشتركة لهما ويجوز ان يكون هناك
انقسام في الات عبر محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت
التيقيل والخفيف والقي من الصوت الخافت والجهير وغير ذلك فلم تجعل قوى كثيرة في الجواب
ان محسوسه الاول هو الصوت وهذه اعراض لهما فتوابع بخلاف المس فان كل واحدة
من المصادات تحس لداتهما لا سبب الاخر ولما كان الخوال في الذوق المدرك للطعموم
المتضادة طاهرا اجاب الامام بان الطعموم وان كثرت فبها مصادة واحدة بخلاف
الملووسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة والسوسة
والحكما ما وجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشهور والتغير
وامت حسيب ما دعوى شرع تضاد في الملووسات ان كانت من جهة تنوع المعروضات
يوح تنوع الاضادات المارضة ما بكل سواء وان كانت بلطرا الى بعض التضاد العارض فلازم
بدون برهان وعرفة ومن سخر في الكلام ما قيل ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة والسوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعلها كالألوان والطعموم
فلذلك تعددت قوى المس دون باقي الحواس وهما بحث آخر وهو ان المدرك بالحس هو المصادات
كالحرارة والبرودة دون التضاد طاه من المعاني لثقلية فكيف جعلوا معنى تعدد الاملاسة تعدد
انواع التضاد وجوزوا ادراك القوة الواحدة للمدرجات المتضادة كالاصرة للواحد والياض

٣ بعضهم للفلكيات وبعضهم
للبايطات صريفة

٧ حسب تعدد التضاد بين الملووسات
قال بين الحرارة والبرودة نوعا
من التضاد غير الذي بين الرطوبة
والسوسة مثلا بخلاف تضاد لطفوم
من

وايجملوا ذلك افعالا مختلفة من مبدأ واحد بالذات والاعتبار (قال ومنها الذوق ٩) هو تال للس
في المنفعة بحيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهية الغذاء واختياره ويوافق في الاحتياج الى
الملاسة ويفارق في ان نفس الملاسة لا تؤدي الطعم كما ان نفس ملاسة الحار تؤدي الحرارة بل
لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المتبعة من الاكلة المستمعة بالمعدة بشرط خلوها عن طعم والا
لم تؤدي الطعم لصح: كافي بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخاطبها اجزاء ذى الطعم
مخالطة ينتشر فيها ثم يتفد فيغوص في اللسان حتى يخاطب اللسان فيجده او بان يستحيل نفس
الرطوبة الى كيفية المطعوم ويقبل الطعم منه من غير مخالطة فعلى الارل تكون الرطوبة واسطة
تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملاسة الحاس
للمحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالمتبعة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة
(قال وما في اللسان ٤) يعنى ان المطعومات كما تنفذ ذوقا فقد يفيد بعضها لمسا اما مع تميزه
في الحس كما في الحلوا الحار واما بدونه وحده فينتدرك من الكيفية الطعمية ومن التأثير المسمى شئ واحد
يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق واستحسان وكالحجزة فانها طعم
مع تفريق بلا استحسان وكالمغوص فانها طعم مع تخفيف او تكثيف (قال ومنها
الشم ٩) الجمهور على ان ادراك الروائح يوصل الهواء المتكثف بكيفية ذى الريح الى آلة
الشم وقيل بتجزر وافصال اجزاء من ذى الريح تخاطب الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل
بفعل ذى الريح في الشامة من غير استحالة ولا تجز واتفق على ان اجزاء ورد الثاني بان القابل
من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في زنه وحجمه فلو كان الشم
بالتجزر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك والثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا
او يحرق ويبقى بالكيفية مع ان رائحته تدرك في الهواء الاول ازمته متطاولة تمسك الفريق الثاني بان الشم
لولا يمكن بالتجزر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذى الريح لما كانت الحرارة وما يهيئها
من ذلك والتجزر تدعى الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذلت التفاحة بكثرة الشم والالزم
باطل بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التجز وتحلل
الاجزاء بعين على تكثف الهواء بكيفية ذى الريح وكثرة المس والشم على ذبول التفاحة
وتحلل رطوبتها وتمسك الآخرون بان النار مع شدة احالتها لما يجره لا تسخن لامسافة قريبة
منها فكيف يحل الجسم ذوال رائحة الهواء على مسافة بعيدة ربما تبلغ مسيرة ايام على ما حكى
ارسطو انه وقع لمحمدة بيلاد يونان التي لارخم فيها فسافرت الرخم اليها الروائح الجيف من مسيرة ايام
والجواب انه اسبغاد ولا دليل على الامتناع سلفا لكن وصول الهواء المتكثف الى المسافات لبعيدة
على ما حكى يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية (قال ومن الفلاسفة ٢) نقل عن ادلاطون
وفيثاغورس وهرمس وغيرهم ان الافلاك والكواكب لها شم وفيها روائح ورعايهم المشاؤون بانها
لا هواء هناك يتكثف ولا تجز لتحلل واجيب بان استراط ذلك انما هو في العناصر ومن كلمات بعض
المتأخرين ان عند اتصال الفلكيات في نوم او بقطعة نشم منها روائح اطيب من المسك والغير بل
لان نسبة ما عندنا الى ما هناك ولهذا اتفق ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب نجورا مخصوصا
ر لكل روحاني رائحة مدهوفة يستشعقونها ويتلذذون بها وروائح الاطعمة المصنوعة لهم فيفيضون
على من يرتب ذلك ما هو مستعد له (قال ومنها السمع ٩) قد سبق في بحث الصوت ما يغنى
عن شرح هذا الوضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتوج الحامل للصوت سواء كان معلولا للقرع
او للفلج ومعنى توسطه بين القارع والمتروع كونه بين الجزء الذي يفعل الصدم بعد الصدم وبين
تجويف الصمغ وهذا ظاهر واثنا الاشكال في عبارة التفساء وهو ان السامعة قوة

٩ وهي قوة منبذة في العصب
المفروش على جرم اللسان تدرك بها
الطعموم بشرط الماسة وتوسط
الرطوبة اللعابية وخلوها عن المثل
والضد ليتكيف بكيفية الطعموم
او تخاطبها اجزاء منه فيغوص

متن

٤ من الذائقة والامسة قد يميز
اثرهم كالحلاوة والحرارة وقد لا يميزه
كالحرارة متن

٩ وهي قوة في زائد في مقدم الدماغ
تدرك بها الروائح بان يصل اليهما
الهواء المتكثف بها الاجزاء تفصل
عن ذى الريح والانتقص
وزنه وحجمه بكثرة شمه نعم قد
يعين انفصال الاجزاء البخارية
على تكثف الهواء بسرعة وكثرة
المس على تحلل رطوبات
المشمومات ولذا تهاج الروائح
بالحر وتذبل التفاحة بالشم
ولا بان يؤثر المشمومات في الشامة
من غير استحالة في الهواء والاما ادرك
الرائحة من حضر بعد زوال
المشموم واما انه كيف يفعل ذوال رائحة
في فراسخ والنار مع شدة تأثيرها
لا تسخن الا ما يقرب منها فجرد
اسبغاد متن

٣ من يزعم ان للفلكيات سما وفيها
روائح واشترط وصول الهواء
الى الخبشرم انما هو في عالم العناصر

متن

٩ وهي قوة في عصب باطن الضمخ
يدرك بها الاصوات متن

متن

مرتببة في العصب المنفرق في سطح الصانع يدرك صورة ما يتأدى اليه من تفرج الهواء
 المصنوع بين قارح ومفروع متبادم له انضيميل بمصنف يحدث مسموت مينا دي تفرج
 الى الهواء المنصور الرائد في تجويف الصانع ويحركه بشكل حركته حيث اقتصر في سبب
 الصوت على القمع مع قصر تبعه بل قد يكون بالقلع (قال ولا يتبع) انشابة الى دفع اشكالين
 احدهما الى الهواء المتفوح يتبع ان يبقى على هيئة من تقطعات الجوف وتشكيلها عند
 درجوله في المفايد الضيقة ومصادمها للبدان لصنف وتابها الى الهواء الحاصل للصوت ان
 قام الصوت بمجموعه لم ان لا يسمعه الا واحد من الحواسير لانه مجموع لا يصل الا الى
 صياح واحد وان قارح كل حركته لم ان يسمعه كل سماع مرارا يدما يادي اليه من اجزاء
 الهواء المتفوح (قال عاينكي) يعني ان كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء لا يمكن
 التماس الا لا لصوت ولو فرض لم يكن وصوله اليه لا يتبع القوت في جزم اللولك لكن بسبب
 الى اذنيه من الاطمين الهم يشنون لليليكسات بصوات عجيبة وتعميات عربية يصير
 سماعها العقل ويحب منها النفس ويحكى عن جينا عورس انه يهرج بنفسه الى العالم العلوي
 يسمع بصفا جره ربيبه وذكاء قلبه له سات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع
 الى استعمال القوى البديعة وزد عليها الا لحن والعميات وكل علم الموسيقى (قال ومهما البصيرة)
 وقد تقرر في علم البشرى له من من الدماغ عند جوار الراتين لشبهتين بخلتي لثدي وهو صغر
 بحرف بياض النامه ما يار او يد اسر البات منها يتماثلان على تقاطع صليبين ثم يتعد
 البات يمينا الى الخدقة اليمنى والبات يسارا الى الخدقة اليسرى والليل على كون القوى المذكورة
 في الحال المذكورة هو ان الافة فيها توحب الافة في تلك القوى واحتواء في كفة الانصار
 فقل له بالطماع شع المرئي في حره من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجد قانها على حراة
 فاذا قانها متاون معنى اقطع مثل صورته فيها صكها بطمع صورة الانسان في المرأة
 لان يوصل من الملون شي ويمتد الى العين بل ما يحدث مثل صورته في المرأة وفي عين الكار
 ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المتخوصه مع توسط الهواء المشقت ولما عترض على
 هذا توحين احدهما ان المرئي حيث يكون صورة لشي وشبهه لانفسه ونحن قاطعون بالمرئي
 نفس هذا الملون وثابها ان شع الشيء مساو له في مقدار واللم يكن صورة له ومثالا وحيد
 بل ان لازى ما هو اعظم من الخلية لان امتاع الطماع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة
 اشار الى الجواب انه اذا كان رؤية شيء ما طماع شعده كان المرئي هو الذي انطبع شخه لانفس
 الشخ كما مر في العلم وبالشع الشيء لا يلزم ان يساوه في المقدار كما يشاهد من صورة الوجه في المرآة
 الصغيرة ان المراد ما يساسب الشيء في الشكل والاون دون المقدار غاية الامر ان لا تعرف كمية
 انصار الشيء العظيم وادراك البعديته وبين المرئي مجرد الطماع صورة صغيرة منه في الجليدية
 ومارتها بواسطة الروح المصنوع في لعصتين الى الدائرة وقيل ان الابصار يخرج شعاع
 من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط
 مصمت او مؤلف من خطوط مجمعة في الجسات الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي
 القاعدة وقيل لاعلى هيئة المخروط بل على استواء لكن ينت طرفه الذي على العين ويضطرب
 طرفه الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفته ويصير الكل آلة
 في الانصار وقيل لا شعاع ولا طماع واما الانصار بما يله المستنير للعضو الباصر الذي فيه
 رطوبة صفة فاذا وجدت هذه الشروط مع روال الموانع يقع لانفس علم اشراق حضوري
 على المصر فذكره النفس مشاهدة ظاهرة جليلة والحق ان الابصار يحضن خلق الله تعالى

ان يقوم الصوت بكل جزء من اجزاء
 الهواء النافذة في المفايد الضيقة
 يكون السماع مشروطا بكون الوصول
 او لا يعلم الا بالمال من اللؤل
 ميتي
 لا يسمع الاصوات الملكية لا يستقيم
 على اصول الفلسفة
 وهي قوة في ملتي الالهيتين المتفرقتين
 الى اثنين يرى بها الألوان والاصوات
 وعندهما ما طماع شع المرئي في حره
 من الرطوبة الجليدية فيكون المرئي
 هو الشيء المطامع شخه ولا يتبع
 اختلافهما في المقدار او خروج
 الشعاع على هيئة مخروط مصمت
 او مؤلف من خطوط مجمعة قيا الى
 الرأس متفرقة في ما يلي القاعدة
 وصل على استواء مع اضطراب طرفه
 على المرئي وقيل توسط الهواء
 المذكف شعاع لمصر وقيل بمجرد
 المعالجة على شرائطها من غير
 انصاع ولا شعاع والحق انه محض
 ما في الله تعالى

عند فتح العين (قال والمشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع) نرى ان قول بانطباع شعاع المرئي في الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه احدها وهو العمدة ان العين جسم مقبل نور في وكل جسم كذلك اذا قبله كثيف ملون انطبع فيه شبهه كالمراة اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة اذا حلك المنبث من النور عند اضرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء وذا انبث من النور قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يدع ثقبه العين الاخرى وماذا الا لان جوهر نورانيا علاؤه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبه الابصار بخوفتين وهذا بدغمامه انما يفيد انطباع الشعاع لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما تدرك بان يأتي صورة المحسوس اليها لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بل جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس طويلا ثم اعرض عنها تبقى صورتها في عينه زمانا ودان الصورة في خياله لا عينه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وماذا الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف رأسه متصل بالحدقة وقاعدته سطح المرئي حتى انه وترزاوية المخروط ومعلوم ان وترزاوية كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر و الزاوية اعظم وكلما بعد فباعكس والشعاع الذي في زاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وهذا انما يستقيم اذا جعلنا موضع الابصار هو الزاوية على ما هو رأي الانطباع لا القاعدة على ما هو رأي خروج الشعاع فانها لا تتفاوت ورد باننا نسلم انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون سببه على ان استلزام اعظم زاوية الرؤية اعظم المرئي وصغرها صغره محل نظر والى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف تمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل شعاع بصره كان ادراكه للغيريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تقيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وانها ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتخلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع للافقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا قادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة قرأها كلها لم يظهر له منها الا السطر الذي يحرق نحوه البصر وماذا الا لانه انما يمسك من مسقط سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان يرى في الظلمة كأن نور الانفاس من عينيه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كأن خطوطا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج والجواب عن البكل انها لا تدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا نكر ان في آلات الابصار اجساما شعاعية مضبوطة تسمى بالارواح الباصرة يرسم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فيتخلل لطيفها ويفتقر الى تلطيف اذ غلظ وتكشف اذ اضمف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل المقابل الشمة واضواء تكون قوتها فيما يحاذي مركز العين الذي هو بمترلة الزاوية المخروط الوهمي ولشدة استدارته تكون الصورة المطبوعة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل ويشبه ان يكون هذا من اد القائلين بخروج الشعاع تجوزا منهم على ما صرح به ابن سينا والافهوا بل ان قطعا انما اذا ريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظاهر وان اريد جسم

١ والعمدة في اثبات الاول ان نور العين مرئي وانطباع الشعاع الشخ من الشيء في المقابل الصقيل المستدير ضروري لكنه لا يفيد كون الرؤية بذلك وقد يستدل باقياس على سائر الحواس حيث يأتيها المحسوس وبان صورة الشمس قد تبقى زمانا في عين من اطال النظرا بهما ثم اعرض وبان اقرب مرئي اكثر وما نك الا لكون الانطباع على مخروط من الهواء قاعدته سطح المرئي فعند القرب يكون وترزاوية اعظم وهو ضعيف تمسك اصحاب الشعاع بانه يتفاوت الرؤية بقله الشعاع وكثرته وغلظه ورقته ووقوع المرئي في سهم المخروط وجوانبه وقد يشاهد في الظلمة انفصال النور من العين وعند تغيبض العين على السراج خطوط شعاعية والجواب ان مرجع ذلك الى نور العين المسمى بالروح الباصرة المعد لحصول مثله في المقابل المرتسم بينه وبين المرئي مخروطة وهمي وكان هذا هو المراد بخروج الشعاع او الجسم الشعاعي للقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين ما يتوسط على نصف كرة العالم وان يتحرك الى الجهات ويتنفيذ السموات ولا يتسوس يهبوب الرياح الى غير ذلك من الامارات

بشماهي يتحرك من العين إلى المرقى فلا تاملعون بأنه يمشع ان يخرج من العين جسم بسيط في ملاحظة
على نصف كرة العالم ثم اذا طلق الجفن فادبها او انعم ثم اذا فتحه خرج مثله وهي كما وان يتحرك
بجسم الشماهي من غير قاسم لا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخترقها ليري الكواكب
وان لا يتوشم به بوجوب الزياح ولا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث تميل الى الرياح الى الجهات
ولانه يلزم ان يرى القربة في اثوابت زمان يناسب تفاوت المسافة بينهما فلو ليس كذلك بل ترى
الافلاك ينفذها من الكواكب ذقمة وايضا يلزم ان يرى ما في الخريف لكثرة المسام فيه يذبل لارتفع
دون ما في الربيع او المساء ولو كان رؤية ما بينهما من جهة المسام او جيب ان يكون يذبل زهبا
من غير ان يرى الشيء بمجموعه وبمثل هذه الاولية والامارات يمكن ابطال القول بان الا بصائر
بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرق (قال هذا والقول بخروج الشعاع ٢) ويدان علم الماطر
والرائف على حدة اعني به بكثير من المحققين وينو الكلام فيه على خرواج الشعاع بمعنى وقوده
من العين على المرقى كما يقع من الشمس والقمر وسائر الاجسام المضطبة على ما يتصلها على هيئة
مخروط رأسه عند المرقى وقاعدته عند المرقى فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط
يستدق فتضيق زواياه التي عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند البصر وكلما زاد الشيء
بعيدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرت الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الا بصار
ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة واحدا في الماء فينحني
ينفذ مستقيما وبوضعه ينعطف على سطح الماء فينفذ الى البصر فيرى بالامتداد الشواشي
الناظرة مستقيما ومنعطفة معا من غير تمايز وذلك اذا قرب المرئي من سطح الماء ولما زاد البعد فيرى
في موضعه من اكون رؤيته بها بالامتدادين المتمايزين وكذا ان عرنا اجدي العين ونظرتنا الى القمر فراه
قريب لان الامتداد الشماهي الخارج منها يتصرف عن المجاذفة فلا يلقى مؤدى الإسنادين
في الحس المشترك على موضع واحد بل موضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا في الاجول وفيما اذا
وصفها السبابة والوسطى على العين مع اختلاف في الوضع ونظرتنا الى السراج فابا نراه اثنين وكذا
اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فابا نرى في الماء قرا بالشعاع الناظرة فيه وفي السماء قرا بالشعاع
المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا السبيل رؤية الشيء في المرآة وبذلك ان الشعاع المنفذ
من الباصرة الى الجسم الصغير ينعكس منه الى جسم آخر وينعكس من ذلك الصغير الى موضع
الباصرة منه بشرط ان تكون جهته مخالفة لجهة الراي واما السبب في رؤية الشجر على سطح
الزهر منكبا فهو ان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى رأس الشجر من موضع
اقرب الى الراي والى السطح من موضع اقدم الراي الى ان تتصل قاعدة الشجر بقاعدة عينه وانعكس
لا تدرك الانعكاس لثودها برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس
ياقذا في الماء فيرى رأس الشجر اكثر زولا في الماء اكبره ابعده منه وباني اجزائه على الترتيب الى
قاعدة الشجر فيرى منكبا ويان ذلك بالتعقبي في علم الماطر (قال وقد يشترط في الابصار ٢)
زعمت الفلاسفة وتبعهم المعترلة ان الابصار يتوقف على شرائط متع حصوله يدونها
ويجب حصوله معها اما لاول فلانا تجد بالضرورة ان انقضاء الرؤية عند انقضاء شيء من تلك الشرائط
ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثاني فلانه لو جار عدم الابصار معها لجاز ان يكون
يخضرتنا جمال شاهقة ورياض رقيقة ونحن لانراها واللازم باطل قطعا وردنا ان اريد باللازم
امكان ذلك في نفسه فلان تطلانه وان اريد الاحتمال والتجوز العقل بحيث لا يكون انتموه
معلوما عند العقل على سبيل القطع فلان لم لزوم فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق بحقيقة
ومنهم من قال ان اشتراط هذه الشروط انما هو عند تعلق النفس بالبدن فبطل التعلق بالخصوص

بمبنى وقوده من العين على البصر
كافي السبابة الاختار كثير من المحققين
وبنوا عليه رؤية الشيء من القرب
وفي الماء اعظم ورؤية الواحد اثنين
ورؤية الشجر في الماء منكبا الى غير
ذلك من الفسائل المستوفاة
في علم الماطر من

بعدم سلامة الحاسة وقصد البصر
وحضور المصير كونه كبقا مصيها
مقابلا وفي حكمه من غير حجاب
ولا اقراط قرب او بعدا وصغر او كبر
علمته ويدعى لزوم حصوله عند
حصول الشرائط والاحراز ان يكون
يخضرتنا جمال شاهقة ورد بان في
ذلك من العلوم العادية

او كون الباصرة على هذا القدر من القوة لاعلى حد آخر فوقع كما في الآخرة قال اوفى حكم
المقابل يعني كما في رؤية الوجه في المرآة (قال واما الحواس الباطنة ٣) هي ايضا على حسب ما وجدناه
خمس وان اختلف امكن غيرهما وما يقال انها امدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة
للصور اول المعاني والمعينة اما حافظة للصور والاعماني واما متصرفة فيها فوجه ضبط وجعل
الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى بالبولابنة
بسطا سياتي اوح النفس فهي القوة التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بانأدى اليها
من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض
كما نحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار وهذا الحلو هو هذا المشعوم وكل من الحواس الظاهرة لا يتحضر
عندها الانواع مدركا فلا بد من قوة تحضر عندها جميع الانواع ليصح الحكم بينها الثاني ان
النائم او المريض كالمترسم يشاهد صور اجزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة فلا بد
من قوة بها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطرة ازالة بسرعة خطأ مستقيما والشعلة الجوالدة بسرعة
خطا مستديرا وما ذاك الا لان القوة غير البصر يرسم فيها صورة القطرة والشعلة ويبقى قليلا
على وجه متصل به الارتسامات البصرية المتشابهة بعضها ببعض بحيث يشاهد خطأ القطع
بانه لا يرتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار
في المتن ما ذكر من ضرورة انه لا يرتسم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه
على ان صور المحسوسات لا يرتسم في النفس فاشارة الى جواب اعتراض آخر وهو انه لا يلزم
من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوة اخرى جسمية لجواز ان يكون في النفس وكذا
الصور التي يشاهدها المريض والنائم وصور المحسوسات المحكوم فيها ببعض على البعض
كهذه الصفرة والحارة وغيرهما الا ترى انا نحكم بالكلية على الجزئي كحكمنا بان هذه الصفرة لون
وزيد انسان مع القطع بان مدرك الكلبي هو النفس فاذا كان الحكم بين الشبهين مستلزما لحضورهما
عند الحكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرسما فيها كالحكي فلا يثبت الحس المشترك وتقرير
الجواب اننا معتزون بان مدرك الكليات والجزئيات جميعا والحكام بينهما هو النفس لكن
الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجي بل في آتيا فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة
وفيه نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس وحكما بينهما لا رتسامهما في البين كما ان
الحكم بين الكلبي والجزئي يكون لا رتسام الكلبي في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة
غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حاشي الغيبة والحضور بل لكل حس
ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعنا ان الذوق اعني ادراك المذوقات ليس
بالدماغ كانه ليس بالعصب وكذا الحس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ ليس آلة للذوق
او الحس اولا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف والافه في الدماغ فوجب
اختلال الذوق والحس بخلاف الآفة في العصب ومن ههنا يقال ان ابتداء الذوق في اللسان
وتمامه في العصب الا اني اليه من الدماغ وكما له عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات
(قال ومنها الخيال ٩) استدلل على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان لصور
المحسوسات قبولا عندنا وحفظا وهما فعلا مختلفان فلا بد لهما من مبدئين متغايرين لما تقر من ان
الواحد لا يكون مصدرا للآخر ومبدأ القبول هو الحس المشترك فذكر الحفظ هو الخيال وانما جئنا
الى الحفظ لانه لا يخلل نظام السلام فلما اذا ابصرنا الشيء ثابنا فلو لم يعرف انه هو البصر
اولا لما حصل التمييز بين النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به
ضرورة فقد جمعا في قوة واحدة سميت بها الخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات

٣ فنهها الحس المشترك وهي القوة
التي يجتمع فيها صور المحسوسات
بتأديها اليها من طرق الحواس
يدل عليها الحكم ببعض المحسوسات
على البعض ومشاهدة النائم والمريض
ما ليس في الخارج ومشاهدة الكل
القطرة النازلة خطأ والشعلة الجوالدة
دائرة ومبناه على ان صور المحسوسات
لا ترتسم في النفس وان كانت هي
الحكمة والمدركة وعلى ضرورة
انه لا يرتسم في البصر الا المقابل
او ما هو في حكمه فان قيل كون الحس
او الذوق ليس بالدماغ قطعي قلنا
نعم بمعنى انه ليس الآلة الاولية
المختصة متى

وهي التي تحفظ صور
المحسوسات بعد غيبتها عن
الحس المشترك ويدل عليها وجهان
الاول ان الحفظ غير القبول فلا بد له
من مبدأ خاص واجتماعهما في
الخيال يجوز ان يستند الى المادة والقوة
وتنوع ادراكات الحس المشترك يستند
الى كثر طرق التأدية كما ان ادراكات
النفس واقعا لها يستند الى القوى
الثاني ان الصورة المرتسمة في الحس
المشترك قد تزول لبالكلية كما في النسيان
بل مع امكان الاستحضار بادنى التماس
وهو الذهول فلو لا انها مخزونة
في قوة اخرى لكان الذهول نسيانا

وكلاهما ضابط

مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العكسية وتصرف في البدن فيقبل قولكم
 الواحد لا يكون مبدأ اثنين واجيب بان الحسب لا بد ان يكون في مثل جسمي فيجوز ان يكون
 قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الحسب كالارض تقبل الشكل بمادة بها وتحفظه بصورتها
 وكيفية ثباتها اعني اليقظة وبان مبدئية الحس المشترك الادراكات المختلفة انتهى لا اختلاف
 الجهات اعني طريق النار يد من الحراس التماسرة فكذا الادراكات النفس وتصرفها في
 من جهة قواها المختلفة ولا يخفى بان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال لجواز ان لا تكون الاقوة
 واحدة لها القبول والحفظ بحيث اختلاف الجهات وكذا الجواب بان القبول والادراك
 من قبيل الانتماء دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ والنوع الادراكات في شيء واحد لا يتناقض
 في قوانينه او اجد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصور الحاضرة في الحس المشترك قد يقول
 بالكلمة بحيث يحتاج الى احتساس جديد وهو النسيان وقد يقول لا بالكلمة بل بحيث يخص
 يادق انتفاع وهو الذهول فلو لا انها تخزن في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك
 من جهة لما بقى فرق بين الذهول والنسيان واعتراض به يجوز ان لا تكون محفوظة الا في الحس
 المشترك ويكون الحفظ والادراك بالنفات النفس والذهول بعده واجيب بانه لو كان كذلك
 لم يبق فرق بين المساعدة والتخيل لان كلا منهما حضور لصورة المحسوس في الحس
 المشترك من جهة الحواس بالنفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس اصارا ولا تخيلا
 المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المساعدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة
 الحسب وقبسه فنظر الجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها
 اولى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة (قال واضعف نهضت
 الا بطل ٩) اجمع الامام على ابطال الخيال بان من طائفتي في العالم ورأى البلاد والاشخاص المتغير
 المعدودة فلو انطبعت بصورها في الروح الدماغي فاما ان يحصل جميع تلك الصور في محل
 واحد فيلزم الاختلاط وصدف التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صورة
 في غاية العظم في جزء في غاية الصغر والجواب انه قياس للصور على الاعيان وهو باطل فانه
 لاستحالة ولا استبعاد في توارد الصور على محل واحد مع تمايزها ولا في ارتسام صورة
 العظيم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان الحسنة في محلها بحلول العرض في الموضوع
 او الجسم في المكان (قال ومنها الوهم ٣) هي القوة المدركة للاماني الجزئية الموجودة في الحسوسات
 كالمداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة المداوة لكلمة من زيد هو النفس والاراد بالاماني
 ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فيقال الصور اعني ما يدرك بها فلا يحتاج الى تقييد الاعيان
 بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها في علم ياد من
 الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس
 الشاطفة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك
 الشاة معني في الذئب اني الكلام في ان القوة الواحدة لما جاز ان تكون آية لادراك انواع
 الحسوسات لم لا يجوز ان تكون آية لادراك معانيها ايضا واما ثبات ذلك بانهم يحكمون
 من احكام الوهم ما اذا رأيت شيئا اصفر فحكمت انما به قسلا وساو قد يكون الوهم مدركا للصورة
 والحلاوة والعسل جميعا لصح الحكم وبان مدرك مداوة الشخص مدرك له ضرورة وضعفه
 لان الحكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عند هذا الاستدلال
 الا ان كل منهما بآتيها الخاصة ولا يلزم كون محل الصور والمعاني في قوة واحدة لكن لا يمكن

٩ بانه شاع ارتسام الكثير في الصغير
 واد حام الصور مع بقاء التمييز فان
 ذلك انما هو في الاعيان دون الصور
 من

٣ وهي التي تدرك بها المعاني الجزئية
 كالمداوة المعينة من زيد والمراد
 بالاماني ما لا يمكن ادراكه بالحواس
 الظاهرة وبالصور خلافا لما سئل
 الى الوهم فيما اذا رأيت شيئا اصفر فحكمت
 بانه عسل وحلو هو الحكم الجزئي
 لا الصفة او الخلاوة ويكون الحكم
 حاضرا عند النفس بمعونة آلات

٢ الاحكام الزهيم وتسمى الذاكرة

باعتبار استرجاعها متن
٨ في الصور والمعاني بالتركيب والتفصيل
وتسمى باعتبار استعمال العقل
ايها مفكرة والوهيم مخيلة
متن

٦
(خاتمة) مقدم البطن الاول من الدماغ
محل للحس المشترك ومؤخره الخيال
والاوسط للتخيلة ومقدم الآخر للوهيم
وأخره الحافظة والعمدة في تعدد
هذه القوى وتعين محالها تعدد الآثار
واختلافها باختلاف المحال مع القفح
بان الاحساس انما هو للقوى الجسمانية
وانه لا معنى لآثارها الا ما هو محل لها
وانها لا تخيل بغيره فلا يصح
ايجادها وعود الكثرة والاحتلال
الى آلتها والكل ضعيف
متن

هذان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لاتعلم وجود النفس الناطقة لها
(قال ومنها الحافظة ٢) هي للوهيم كالحبال للحس المشترك ووجه تغيرها ان قوة القبول غير قوة
الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظ للصور وبسببها تقوم ذاكرة اذ بها الذكر اعني ملاحظة
المحفوظ بعد الذبول ومتذكرة اذ بها التذكرا اعني الاحتيال لاستعراض الصور بعد ما اندست
(قال ومنها المنصرف ٣) اي في الصور انا خوزة عن الحس والمعاني المدركة بالوهيم بتركيب بعضها
مع بعض وتفصيل بعضها عن بعض كنصور نسان لدراسان اولاً رأس له وتصور العدو وصيداً
وبالعكس وهي دائماً لاتسكن نوما ولا يقظة وبها يقتصر الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة
وهي المحاكاة للمدركات والهيات المراجية وينتقل الى الضد والشبه وبس من شأنها ان يكون
عملها منتظماً بل النفس هي التي تستعملها اعلى اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهيمية من غير
تصرف عقلي وحينئذ تسمى مخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهيمية وحينئذ
تسمى مفكرة (قال خاتمة ٦) مما علم بالشرح ان للدماغ تجاوزات ثلاثة اعظمها البطن الاول
واصغرها البطن الاوسط وهو كنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر وقد دل اختلال الحس
المشترك بأخفة تعرض لمقدم البطن الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله
وهكذا الدليل على كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون التخيلة في البطن الاوسط
وكون الوهيم مقدم البطن الاخير وكون الحافظة في آخره واما الدليل على تعدد هذه القوى فهو
اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدءاً للكثير فان قيل اقاعدة على
تقدير ثبوتها انما هي في الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس
المعلقة او قوة واحدة باعتبار شرائط وآلات مختلفة قلنا كون المدرك هي النفس والقوى
الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يشكل بوجود الادراكات الحيوانية العجم
واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه الحال آلات لها فيما لا سبيل اليه اذ لا يعقل
آلية العضو لقوة جسمانية لا تكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات
الموردة في المقامين اعني اثبات تعدد القوى وتعين محالها وقد يقال في تعيين محالها بطريق
الحكمة والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون قريباً من الحواس
لظاهرة فيكون انما أدى اليه سهلاً والخيال خلفه لان خزانه اشئ ينبغي ان تكون كذلك
ثم ينبغي ان يكون الوهيم بقرب الخيال لتكون الصور الجريئة بحذاء معانيها الجريئة والحافظة
بعده لانها خزانة التخيلة في الوسط لا تكون قريبة من الصور والمعاني فيمكنها اخذ منها
يسهولة (قال وتردد ابن سينا ٧) يشير الى ما قال في الشفاء بشبه ان تكون القوة الوهيمية هي
نفسها المتذكرة والتخيلة والمفكرة وهي نفسها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحر كاتهما
واقعا لها مخيلة ومتذكرة فتكون مفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتمي اليه
عملها وله تردد ايضا في ان الحافظة مع المتذكرة اعني المسترجعة لما ناب عن الحفظ من مخزونات
الوهيم قوتان ام قوة واحدة (قال واقتصر الاطباء ٣) لما كان نظريتهم مقصورا على حفظ صحة
القوى واصلاح اختلالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل
الى معرفة افعالها ومواسمها وكانت الآفات العارضة لها قد تتجانس اقصرها على
قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال واخرى في البطن الاوسط
سموها المفكرة وهي الوهيم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة (قال
واما الحركة ٢) ام يسطر الكلام في القوى المحركة بسطه في القوى المدركة لان المباحث الكلامية
لاتتعلق بهذه تسمياتك والمراد بالحركة اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية
وزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يتقدم او يظن نافعاً وغضبية وهي

٧ في تعدد الوهيمية والمخيلة
متن
٣ على الخيال والمفكرة والذاكر
متن

٢ فتنها شوقية باعثة على جذب
ما ينصوره نافعاً وتسمى شهوية او دفع
ما يتصوره ضاراً وتسمى غضبية
ومنها فاعلة لتعديد الاغصاب الى جهته
مبدأها كما في القبض او الى خلافه

جهته كما في البسط متن

الباينة على الحركة نحو ما تقدم او فقلن اختيارا والفا الغاية في معنى قوتهم من شأنها ان تبسط
 العضل بارخا لا اعصاب الى خلاف جهة مبرأها البسيط ايضا والخيال الذي يرداد طول ولا يتقص
 عن متاوتف فيه يتبدل الاعصاب الى جهة مبرأها البسيط العضو النحوي كذا في ذلك من حيث
 ويتقص طول ولا يقبله عضو من كبد من الاعصاب ومن جسم شديد بالاعصاب يتبدل من اطراف
 الى قسليم يسمى زباطا وبعثا ومن جسم اجنثى به الفرج التي من الاجزاء المتفتحة الحاصلة
 بالجنسك الاعصاب والباطر ومن اعضاء نخاعها والعضو جسيم يثبت من الذيلع او الفرج النحوي
 لدين لين في الانه طاق سلب في الاعتصام (قالوا وما هذا الشوق) قد يتوهم ان النحوي النحوي كذا
 قوة اخرى هي مبرأ قرابت الشوقية بعزل لغاية كالتوة التي يفتقد منها شوق الدلف بالاشي
 الى عاوقه وشوق الحيوان الى خلاصة وشوق النفس الى الفعول بالجميل فاشارة الى ان ذلك
 من قيل القوى المذكورة لان مبدأ الشوق والزروع يتصل باوقه قل (فان فهم بعض هذه القوة في لا) ومن
 المدرجة والحركة قد تفرق في بعض انواع الحيوان كما يوضح في التعريف والامثلة في التعريف
 او اختصا من تحت الخليفة كالركه ومن تولد مفعول بضم الجوزين او الحركات او انصب
 البارض في كذا اصابعه آفة اخذت في بعض ادراكه لو كان كانه (قال المفسر في الثانية في علمه شمل
 بالجزء ان وفيه فصلان (س) او المستاني النفس والاشي في العقل لا غير فثبت من ان الحركه
 الجرد ان شمل بالذوق تغلق التدبير والضمير في نفس والا فقل وقد يطلق المفسر النفس
 على ما ليس مجرد في مادى كالنفس الناقية التي هي مبدأ اما عليه من التعدد والتميز
 ولا يزال والنفس الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وتجعل النفس الواضحة
 احكامها والنفس الثالثة الانسانية فتميز بانها حال اول جسم طبيعي ان في القوة
 بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به الوجود في ذاته ويكتفى كمال اول كونه النفس المتعبد
 اوقى صفاته ويكتفى كمالا كمالا ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع والشفاف
 والحركة للجسم والذم للانسان فان قيل فمستحق ان الحركة كمال اول قلنا نعم بالنظر
 الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن والاما فنذكر ان ذات
 الجسم فكمال ان والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني لما اخذ لا بد شرط ان يكون وحده
 ولا وحده بل مع تجوز ان بقارته غيره وان لا يذاته لانها الطبيعة الجنسية التي انما تتم
 وتكمل نوعا يا فكمال الفضل اليه لا المأخوذ بشرط ان يكون وحدة لانها مادة متقدمة
 بالوجود على النوع غير محمولة عليه او النفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفضل
 وقد سبق تحقيق ذلك في بحث الماهية وانما اخذ الجسم في تعريف النفس لانه اسم يلقب لم
 اضاف هو مبدأ صدور فاعمل الحياة من الجسم من غير فقل ان يكونه جوهرا او حركه مجردا
 او ماديا فلا بد من اخذ في تعريف النفس لانه حيث ذاتها بل من حيث تلك العلاقة لها
 كالبناء في تعريف الباني والمراد بالطبيعي ما يقتضي بالاضيق على ان يكون له
 قوى وآلات مثل الغائية والاشابة ونحو ذلك فخرج بالقود الشباقة الكمال في الثانية
 وكما لا ت المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصلابة بالاشي جوهرا البسيط
 والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات فيا في حيوة بالقوة معن من ذلك لا ما قولوا ليس ومناه
 ان يكون ذلك الجسم حيا ولا ان يضره جوع افعال الحيوان والالم يصدق في التعريف
 الاعلى النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث يمكن ان تصدر عنه من افعال
 الاحياء وان لم يترقفت على الحيوة ولا خفاء في ان اليه قط والمعدنيات كذلك فطبيعة هذا
 الفيلد الاحتراز عن النفس السماوية بهذا من يرى ان النفس اعلى هي القول الكلي وان ما فيه

ان في اخرى المدرجة
 من
 لا قد يفقد في بعض انواع الحيوان
 او اختصا بحسب الخلقة والعارض
 من
 الفصل الاول في النفس وفيه
 بحث البحث الاول انها تنقسم
 الى فلكية وانسانية وقد تطلق على
 هالنس مجرد كالانس النباتية ابدأ
 آثار النبات والحيوانية لمبدأ آثار
 الحيوانية ههنا فمبدأها كمال اول
 جسم طبيعي الى من حيث التغذي
 والتمويته ومن حيث الحس والحركة
 حيوانية ومن حيث تغل الكليات
 انسانية ومن حيث ارادة الحركة
 المستديرة فلكية اذا جعلنا الكواكب
 النذاري ونحوها بمنزلة الآلات
 في حيوة بالقوة
 من

من الكواكب والافلاك الخريصة بمنزلة آلات له فتكون جميعها آليا الا ان ما يصدر عنه من
 التعقلات والحركات الارادية التي هي من افعال الحيوة تكون دائما وبالفعل لا كفاعيل النبات
 والحيوان من التغذية والتفريق وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني العقل
 الكماليات فانها ليست دائمة بل قد تكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كره نفسا وانها
 ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد واما هذا لم يذكره الاكثرون وذهب
 ابو البركات الى انه انما يذكر عوض قواهم الى فيقال كمال اول طبيعي بل جسم ذي حيوة بالقوة
 وغيره ما لقدماء كمال اول طبيعي بل جسم الى واجتزوا بطبيعي عن الكمالات الصنعية
 كالشكلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول بل جسم طبيعي الى بل خير طبيعي وهو
 اما غلط في العقل واما مقصوده به المعنى الذي ذكرنا فظهر ان ما يقال من ان بعضهم ارفع
 طبيعي صفة لكمال ليس معناه انه يرفع مع التاخير صفة لكمال ويختص به بعده الى صفة
 بل جسم فانه في غاية الفج وكذا لو رفع الى ايضا صفة لكمال مع ذكر حيوة صفة لجسم بل
 معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال
 كمال اول طبيعي بل جسم الى فان قيل فعلى ما ذكر من ان قيد حيوة بالقوة لا يخرج
 النفس السموية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي الى معنى شاملا للارضية والسموية
 صالحة من نفسها وقد صرح جوابا بطلاق النفس عليه ما يخص اشياء الالفاظ الاول باعتبار
 افعال مختلفة والثانية باعتبار فعل مستمر على نهج واحد وانما لا يشار بها رسم واحد اذا اقتصر
 على مبدئية فعل ما دخلت صور البساط والعصريات وان اشترط القصد والارادة خرجت
 النفس الثانية وان اعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فلان معنى هذا التصريح على المذهب
 الصحيح وهو ان لكل نفسا وليس للنفس السموية اختلاف افعال والآيات على انه ايضا
 موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم ليدأصدور افعال ليست على رتبة واحدة
 عامة للارادة ولا خفاء في انه معنى شامل لها صالح لتعريفها على المذهبين لان فعل النفس
 السموية ليس على نهج واحد عام للارادة بل على انهاج مختلفة على رأي وعلى نهج واحد
 مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس كما انها كمال للجسم من حيث انه بها يتم وتحصل نوعا
 كذلك هي صورة له من حيث انها تقارن المادة فيحصل جوهر ياتي اوحياوي وقوة له من حيث
 انها خدأ صدور افعله فلم يؤثر في تعريفها كمال على الصورة والقوة وما ذكرنا من انما يجد
 بعض الاجسام يختص بصدور آثار مختلفة عنها فيقطع بان ذلك ليس بحسبته المشتركة
 بل لمبادئ خاصة تسمىها نفسا بما يشهد بان الاولى ذكر القوة فلانما يثار على الصورة فلانها
 بالحقيقة اسم للمحل المادة فلا يتناول النفس الانسانية المجردة لا يتجاوز او يتجدا اصطلاح ولا انها
 تقاس الى المادة والكمال الى النوع في تعريف المعنى الذي يحصل الجسم فيصير احدا الانواع
 ومصدر الافعال يكون المقبس الى امر هو نفس ذلك يحصل اولي من المقبس الى امر يغيب
 لا يكون هو مفعلة الابالقوة ولا يتسبب اليه شيء من الافاعيل هذا الجمل كلام الشفاء وتقدير الامام
 ان المقبس الى النوع اولي لان في الدلالة على النوع دلالة على المسادة لكونها جزءا منه من غير
 عكس ولان النوع اقرب الى الطبيعة الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس تقاس الى الطبيعة
 الجنسية المهمة الناقصة التي انما يحصل بواقعها بل ايضا في اليها من الفضل بل النفس
 فتعريفها بالكمال للمقبس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انها متحدة
 في الوجود لا يتمايزان الا في العقل بان اخذ هذا مبدءا وذلك محصلا يكون اولي هذا وقد جوهرهم
 بما ذكره الامام ان النفس كمال بالمقاس الى ان الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضاف الفصل

ان يكون في الانسان ملا نفس
انسانه واحرى حيوانه واحرى
سائه لكن دكر ان اس الامر كذا
ل تصدر عن النفس ما تصدر
عن اربعة العنصره وعن الحوائط
ما تصدر عنها وعن الانساق
ما تصدر عن لكل

واما عبادنا فاساد الانبياء له دور
واحد في الاحكام والحوادث كونه
من حواهر خاصه الانساق
سعدت بالانساق روحا وراها
الهيكل المحسوس الدائم البدل
والتحلل وكذا في الضرورة
دليل ولو بان في منه وهو المراد
الانسانه والعنصره من آراء المتكلمين
انما احكامه سائر في البدن البدل
ولا يخلل او الاخره الاصله
التي لا يورث الحوادث بل هو كالمتراد
بالهيكل المحسوس والله المحسوس اي
من سائر انفس ومن اراد الفلاسفه
وكثير من المسلمين انها جوهر مجرد
ه صرف في البدن معاني اول الروح
فهي تسرى في البدن
الاعضاء في حالها وجوه الاول
الحكم التكلي على الحرفي
ان يدركها ومدرك طريق مساهو
الحس ليس الا كما في سائر الحواس
التي ان كل احد يصنع بانها اشار الله
ما حاصر هناك وهم وعادة وما ذلك
الا انهم انساوا وكان مجرد الكتاب
نسبها الى الانبياء على السواء
فان سئل فلا يكون بدلا لآدم
اندي كان والكل صفة الزارع
ما واهر لصوص لآدمه مع وما
الاسد لان ما لا دليل على تحركها
فثبت مع صفة معارضه
لاداسل على حركه فثبت بعد
من

الهيكل اوع ان الكمال كون بالنسب الى النفسه الحسية على ما صرح به في المواضع
وحيث يكون توسط النوع وكونه في سائر طبقات الحس متميزا وهو صفة على ما لا يخفى
واما ما رآه على القوم فلا يها بعد مشترك بين مبدأ العمل كالتحريك ومبدأ الوجود والانعزال
كالا حواس والانساق في العدل وفي الاوصاف على احدهما مع انه احلال بل هو مدلول
النفس اسمها المشترك في العرف وكذا في احصائها حها ولا الشئ اما كون نفسا يكون
دا لا يار وكميل النوع ولعل انوه لاندل لاعلى الاول بخلاف له الكمال ولا شك ان درج
الشيء عام في جميع الجهات المبررة منه كون اول في الحجة لما انكسر في سائر النسخ
التي اوتيت ولا ريب ان جميعها وكل عامتها وكان ذلك اقرب الى الصفة آتية في المتن
ودكر ان السعوياب حيا وحركة وهذه كذا في هذا لا يصلح ذلك مبرر الوجود والانساق
فلا ذكر في الشبهة ان المراد بالحس ههنا ما يكون على طريق الوجود والانساق والانساق
ما هو شأن العمل الهولاني والعدل بالملكة وامر اسعوياب ليس كذلك (قال ثم معنى
فواحد منهم) في ان معنى ما ذكرنا من ان كل نفس مبدأ لها شخصه وصفة وان لكل نوع
من الاحسام صورة بوجه في حال في المادة وان البدن الانساني جسم خاصا في سائر
انفس الناطقه بمعنى ان يكون في الانسان نفس هي مبدأ العمل والكتاب وكذا في كل
حوادثه وحرفي مبدأ الحركات والاحساسات واخرى مبدأ المادة والسمعة وتوليد الميك
اكن ذكر في شرح الاشارات وغيره ان ليس الامر كذلك لالركبات ههنا ما لا صورة معد
بصير فعلها على حفظ المواد المحسوسة من الاسطوانات المتصلة نكها بالها البدائية
الى الانساق لا حيلاف واما الى امكسها الخلقة وسها ما لا صورة يسمى حسابية تصدر
صها مع الحفظ المذكور جمع احراء اخر من الاسطوانات واصنافها الى مواد المركب وغيره
في وجوده بعدنه والبناء والواند وسها ما لا صورة يسمى نفسا حيوانية تصدر عنها
مع الافعال الساتر والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية وسها ما لا نفس شجرة تصدر عنها
مع الافعال الساتر كلها النطق وما يبعده (ما واما عبادنا) يعني لما في سائر المتكلمين خلاف
انواع الاحسام واسناد الانبياء لها خارج الى فصوله وعه وسادى حيلعه حواس الحس على
الاداء السمة واسمها العنصره بل ان البدن واعضاءه الظاهرة والاطراف في السند والاحمال
والانساق حالها وان الانسان الصحيح العمل ودرجه من البدن واخر انه لا يعمل بحال عن وجود
دائه وان قدر بدنا سبعة البدن في الحركة والعلو والجلد فدا حيلعه كنه لمر من في حيلعه
النفس فسل هي النار الساتر في الهيكل المحسوس وفل الهواء وفل الماء وقل انه اصبر الارادة
والجهد والعلة اي الشهوة والعصب وفل الاخلاط الارادة وفل الدم وقيل نفس كل شخص
راحه احسان وفل حركه لا يجرأ في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاحراء الاصلية
انها من اول الله الى آخره وكان هذا مراد من قال هي هذا الهيكل المحسوس والله المحسوس
في الى من شأنها ان يحس بها وجهورهم على انها جسم يخالف بالنسبة الى الجسم الذي سولد
منه الاعضاء يوراني علوى حها حتى لذاته فاعد في حواهر الاعضاء ما رجعها سريان ما
اورد في الورد والبار في الفهم لا طريق الله بدل ولا خلل معاو في الاعضاء حوه واسه الله سها
الى عالم الارواح موب وول انها احسام اطهره مكنونه في القلب سارية في الاعضاء من طريق
الشرا من اي العرف في الصارفة او كونه في الدماغ فاعد في الاعضاء الساتر منه الى
حله البدن واحصاء المحسوس من الفلاسفة واعل الاسلام انها جوهر مجرد في بدنه فاعلى ما
ما من البدن واصرفه ومعلمه اولاهو ما ذكره المتكلمون من ارجح القلي المتكلمون في حركه

الايسر من بخار الغذاء واطيفه وبقية قوة بها تسرى في جميع البدن فيفيد كل عضو وقوة بها
يتم نفعه من القوى المذكورة في السابق احتج القائلون بكونها من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان
المدرك للكليات اعني النفس هو عينه المدرك للجزيئات لاننا نحكم بانكلى على الجزئى كقولنا هذه الحرارة
حرارة والحماكم بين الشئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزيئات جسم لاننا نعم بالضرورة اننا اذا لمسنا
النار كان ادرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان غير الانسان من الحيوانات يدرك للجزيئات
مع الا نفاقى على اننا نثبت انها نفوسا مجردة ورد باننا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو
اللامس بل النفس بواسطته ونحن لا ننزع في ان المدرك للكليات والجزيئات هو النفس لكن
للكليات بالذات والجزيئات بالآلات واذنا يجعل العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين
والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه يستلزم اما اثبات النفوس المجردة للحيوانات
الاخر واما جعل احساساتها للقوى والاعضاء واحساسات الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل واحدة منا يعلم قطعا ان المشار اليه بانا وهو النفس
متصف بانه حاضر هناك وقائم وقاعد وماش وواقف ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف
بخاصة الجسم جسم وقريب من ذلك ما يقال ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات
المشار اليه بانا اعني النفس مثل ادراك حرارة النار وبرودة الجسد وحلاوة العسل وغير ذلك
من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة او مغايرة للبدن امتنع ان تكون صفتها غير صفتها
والجواب ان المشار اليه بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن
ايضا لشدة ما بينهما من التعلق بحيث توصف بخواص الاجسام كالقيام والقعود وكادراك
المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن
وليس معنى هذا الكلام انها لسدة تعاقبها بالبدن واستراقها في احواله فكل فيحكم عليها بما
هو من خواص الاجسام على ما فهمه صاحب الصحائف يلزم كونها في غاية الغفلة اشالب
انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع البدن على السواء فلم تعلق ببدن دون آخر وعلى
تقدير التعلق جاز ان تنقل من بدن الى بدن آخر وحيث لم يصلح القطع بان زيدا الآن هو الذى
كان بالامس ورد باننا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يلىق
بما جاء واعتداله الا تلك النفس الفاضلة بحسب استعدادها الحاصل باعتداله الخاص
الاربع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة تدل على انها تبقى بعد خراب البدن وتتصف
بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالتفرغ حول الجازة وككونها
في قنابل من نور او في جوف طور خضر ومثل ذلك ولاخذاً في احتمال التأويل وكونها
على طريق التمثيل ولهذا تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعم انهم ان مجرد مغايرتها
للبدن يفيد ذلك وقد يستدل بانها لا دليل على تجردها فيجب ان لا تكون مجردة لان الشئ انما
يثبت بدليل وهو مع ابتدائه على القاعدة الواهية بما رضى بانه لا دليل على كونها جسما او جسمانيا
فيجب ان لا تكون كذلك (قال احتجاجاً) اى القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها تكون محلا
لا وريتمتع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة اما بان كونها محلا لامور
هذا شأنها فلانها تتعلقها وقد سبق ان التعلق انما يكون بحلول الصورة وانطباع المثال
والمادى لا يكون ضرورة لغير المادى ومثاله واما بان تلك الامور وامتزاج حلولها في المادة
فهو ان من جلة معقولاتها الواجب وان لم تعقله بالكنه والجواهر المجردة وان لم نقل بوجودها
في الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود اوليس بموجود ولاخفاء في امتزاج حلول
صورة المجرد في المادى ومنها المعانى الكلية التى لا يمتنع نفس تصورها المشتركة كالانسانية المتأولة
زيد وعمر فانها يمتنع اختصاصها بشئ من المفاد برواها وضاع والكيفيات وغير ذلك مما لا ينفك

احتجوا بوجوه الاول انها بتعلقها
تكون محلا للمابس بمادى كالمجردات
ولما تمتع اختصاصه اوضع ومقدار
الكليات ولما لا يقبل الانقسام
كالوجود والوحدة والنقطة وسائر
البساط التى اليها تنتهى المركبات
ولا يمتنع اجتماعه في جسم كالضدين
بل الصور والاسكال المختلفة دون
مجرد اذ لا تراجم فيد بين الصور
ولومن الضدين او التقيضين ومبناه
على كون التعقل بحصول الصورة
وعلى نفي ذى وضع غير منقسم
وعلى تساوى الصورة وذى الصورة
في التجرد وفي الرضع والمقيدار
وفي قبول الانقسام وفي التضاد
واعدامها وعلى استلزام انقسام
المحل انقسام الحال فيما يكون الحلول
لذات المحل لا لطبيعة تحلقه كالتقطيع
في الخط المنها هي

هذه التي المادي في الخارج لم يجب تجردها عن جميع ذلك والاينكي متاوله لما ليس له ذلك
 والحاصل ان الملول في المادي يستلزم الانقسام من شئ من المقادير والاصاح والكيميات
 وغير ذلك والكلية تاتي ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لما ينكي تحلا للصورة الكلية طالة لها
 واللازم باطل ومهما المعاني التي لا تقبل الانقسام كالوجود والوحدة والنقطة وصير ذلك
 والالكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية بالعدل وهو محال ومع ذلك فالمل هو وجود
 ما لا يقسم اصلا حاصل لان الكثرة عبارة عن الوحيدات واذا كان من المعقولات ما هو واحد
 غير مقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير قسم بل مجردا لان الجسم والجسماني مقسم
 وانقسام المحل مستلزم لانقسام الخال فيما يكون الملول لذات المحل كحلل السواد والحركة
 والمقدار في الجسم لا الطبيعية تلحقه كحلل النقطة في الخط لتناهيته وكحلل الشكل في السطح
 لكونه ذاتيا له واحدة او اكثر وكحلل الحساسة في الجسم من حيث وجود جسم آخر على وضع
 ما به وكحلل الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومهما المعاني التي لا يمكن اجتماعها
 الا في المجردات دون الجسم كالصدين وكعدة من الصور والاشكال فانه لا تراحم بينها في العقل
 بل تنصورها وتحكم فيما بينها باستماع الاجتماع في محل واحد من المواد الخارجية حكما معروفا
 وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يعمل وحدها رتبة بل يقال لو كانت النفس جسما لما كانت
 ماقلة للمجردات والالكليات واللسائط والتمتعات والحواس ان سني هذا الاحتجاج على مقدمات
 غير مسلمة عند الخصم منها ان العقل الشئ يكون بمحاول صورته في العاقل لا بمجرد اصافه
 بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس او ان تكن مجردة لكات مقسمة ولم لم يجر ان تكون
 جوهر او صمما غير مقسم كالبار الذي لا يتجزأ ومهما ان الشئ اذا كان مجردا كانت صورته
 الادراكية مجردة يتمتع حلولها في المادي ولم لم يجر ان تكون حالة في جسم ماقل لكسها
 اذا وجدت في الخارج كانت ذلك الشئ المجرد ومهما ان صورة الشئ اذا اخضعت بوضع
 ومقدار وكيفية حلولها في جسم كذلك كان الشئ ايضا مختصا بذلك ولم لم يجر ان يكون في ذاته
 غير مخصص شئ من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومهما ان الشئ اذا لم يقبل الانقسام كانت
 صورته الجائلة في العاقل كذلك ولم لم يجر ان تكون مقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون
 الشئ غير مقسم لذاته ولا حلوله في مقسم وهما ان السببين اذا كانا بحيث يمنع اجتماعهما في محل
 كالسواد والاباض كانت الصورتان الماصلتان معهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق
 ان صورة الشئ قد تخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل لا يجوز ان يكون
 لقيام كل منهما بجزءه ومنها ان تقسم المحل يستلزم انقسام الخال فيه لذاته لاجتماع حلول البيط في
 العاقل الجسماني المقسم الثاني على نقي الحزب الذي لا يتجزأ ولا يخفى ان بعض هذه المقدمات
 بما قامت عليه الحجة (قال في ٢) اي من الوجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة
 بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا بالضرورة بل الاول انها تدرك ذاتها
 وآلاتها وادراكاتها ولا يلحقها بكثرة الادراكات وصف القوى الذاتية ضعف وكمال
 بل ربما تصير اقوى واقدر على الادراك ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل
 وجوها احدها انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها والمدرج الجسماني ليس كذلك كالباصرة
 والسماعة والوهم والخيال لانها انما تدرك بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشئ وذاته
 وآتته وادراكاته وثانيهما ان النفس لا تنضمف في العقل تصد ضعف البدن واصحسائه
 وقواه بل تدرك علمه او تريد فان الانسان في من الاتخفاط يكون اجود تعقلا منه في من الحيوان
 لما حصل له من الثمن على الادراكات واستحضار صور المدرجات وكذا عند نوال الامكار

انها تدرك ذاتها وآلاتها وادراكاتها
 ولا يلحقها بكثرة الادراكات وصف
 الاعضاء والآلات ضعف وكمال
 بل قوة وكمال ولا شئ من القوى
 الجسمانية كذلك ودرجته الى سواد
 وتبيل من

المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات وعند كسر سورة القوى البدنية
 بازياضات فلو كان تعقلها بالآلات بدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثالثها
 انها لو كانت من الماديات لو هنت بكثرة الافعال والحركات لان ذلك شأن القوى الجسمانية
 بحكم التجربة والقياس ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون
 الا مع انفعال لموضوعاتها ككثرة الحواس عن المحسوسات في المدركة وتتحرك الاعضاء عند
 تحريك غيرها في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر يقهر طبيعة المنفعل ويمنع عن المقاومة
 فيه منه وهم معترفون بان الوجوه الثلاثة اقتناعية لا براهنية لجواز ان تدرك بعض الجسمانيات
 ذاتها وادراكاتها من غير توسط آلة وكذا لما هو آلة لها في سائر الادراكات وان يكون كال
 القوة الجسمانية العاقلة يتعلق بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف البدن او بعضو
 لا يلحقه الاختلال او يتأخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال
 والانفعال (قال الثالث) لو كانت النفس الناطقة جوهرًا ساريًا في جسم او عرضًا حالًا فيه لم
 ان يكون تعقلها لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائمًا
 او غير واقع اصلا واللازم باطل لان البدن او اعضاءه مما يعقل تارة ويعقل عنه اخرى بحكم
 الوجدان وجه الزعم انه اما ان يكن في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه اولا بل يتوقف على
 حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم
 عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها ولصفااتها الحاصلة لها لا بالمقايضة الى الغير ككونها
 مدركة لذاتها بخلاف ما يكون حصولها للنفس بعد المقايضة الى الاشياء المغايرة
 لها ككونها مجردة عن المادة غير عارضة في الموضوع فانها لا تدركها دائما بل حال المقايضة فقط
 وان كان الثالث لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت دون وقت كان ذلك
 لحصول صورته لها بعد ما لم تكن واذ قد فرضنا النفس مادية حاصلة في ذلك الجسم لزم كون
 تلك الصورة حاصلة فيه فلزم في مادة معينة اجتماع صورتين اشياء واحد اعني الصورة المستمرة
 الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه والصورة المتجددة التي تحصل له حال تعقل النفس
 اياه وذلك مجال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية بمنع ان تتغير
 من غير تغاير المواد وما يجري مجراها وبني هذا الاحتجاج على ان لبس الادراك مجرد اضافة
 مخصوصة بين المدرك والمدرك بل لابد من حضور صورة من المدرك عند المدرك والالجاز
 ان لا يكون حصول الصورة العينية لذلك الجسم كافيا في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى استزاع
 الصورة بل الى حصول شرائط تلك الاضافة لمخصوصة وايضا لا تماثل بين الصورتين
 لان المترعة حاسة في النفس والاضلية في الجسم بل في مادته ولوجعلنا مثلين من جهة كونها
 صورة لشيء واحد من غير اختلاف الا في كون احدهما مترعة قائمة بالنفس والاخرى اضلية
 قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمنع من جهة ارتفاع التمايز على ما سبق وههنا الامتياز باق وان
 جعلنا قائمين لشيء واحد لان قيام المترعة بواسطة النفس بخلاف الاضلية على ان الحق ان
 قيامها بامادة الجسم وقيام المترعة بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك
 الجسم حلول العرض في محله لا بطريق مداخله الاجزاء (قال ثم بنوا) يشير الى ان اللافلاك نفوسا
 مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية لتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستدرة ليست طبيعية
 لان الحركة الطبيعية تكون عن حالة منسفرة الى حالة ملائمة فلو كانت طبيعية لزم في الوصول الى
 كل نقطة ان يكون مطاوبا باطبع من حيث الحركة اليها ومهروبا عنه باطبع من حيث
 الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين
 المبدأ والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع

ان القوة العاقلة لو كانت في جسم فاما
 ان يكن في تعقله حضوره فلا ينقطع
 كتعقل النفس ذاتها وصفاتها
 اللازمة التي ليست بالمقايضة الى شيء
 اولا فلا يحصل اصلا لامتناع تعدد
 الصور لشيء واحد في مادة واحدة
 وجبناه على كون الادراك بحصول
 الصورة

على استلزام ادراك الكلّي تجرد العقل
 والجزئي توسط الآلات ان اللافلاك
 نفوسا مجردة وقوى جسمانية لما ان
 حركاتها ليست طبيعية لان المطلوب
 بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع ولا
 قسرية لانها انما تكون على خلاف
 الطبع فتتنفي بانتقائه وعلى وفق
 القاسرة فتسلبه بل ارادية ولا يكنى
 التخيل المحض لانه لا ينظم ابداء ولا
 التعقل الكلّي لانه لا يصلح مبدأ
 لجزئيات الحركة لاستواء نسبته الى
 الكلّي واكثر المقدمات في حيز المنع

أعني الحصول في الخبر لا يمكن بدون ذلك ولا كذلك حال المسيرة اما في لا يقطع عند تمام دوره
فظاهر واما فيما يقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول الى نقطة الانقطاع لكان
مقصي طمع كل حرم من احرام الجسم الواحد البسط شيئا آخر وهو الخير الذي يقع فيه ذلك الجرم
عند الانقطاع وكان مقصي الطمع اثير الطريق الاطول على الاقصر والقسرية لايها
انما تكون على خلاف الطمع فحث لا طمع ولا قسر وعلى وفق القاسر ولا تختلف في الجهة
واشهره والى فحين ان تكون ارادة مفرومة بالادراك ولا يكتفي لخبرتها وحصولها
تعمل كل لان مسته الى الشكل على السواء ولا ادراكات جريئة وتخللات محضة لاسيما
دوامها على نظام واحد من غير انقطاع واحلاف كيف وقد ثبت لزوم تاهي القوى
الجسمية فادن لا بد لكان الحركات من ارادات وادراكات جريئة وقد تقرر ان ذلك لا يمكن
الا بقوى جسمانية ومن ارادات ومقتلات كلية وقد تقرر ان ذلك لا يكون الا للذات المجردة
فثبت ان المسائر لتحريك الافلاك قوى حسانية هي عبارة النفوس الحيوانية لا بدائها
ونفوس مجردة ذوات ارادات عقلية ومقتلات كابة هي بمنزلة نفوس الساطفة واعتبر من بعد
تبليغ انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية والارادية وان العقل الكلي لا يكون الا للحرورات
ولا الحرفي الا بالجسمانيات بالانسان لزوم كون المطلوب بالطبع متروكا باطعام لا يجوز ان يكون
المطلوب بالطبع نفس الحركة لاشياء من الابون والاضاع التي تترك ولا تبلى ان القسر لا يكون
الا على خلاف الطمع وان القاسر لا يكون الا منشاها الزم تشابه الحركات وان الكلي من الارادة
والادراك لا يصلح مدأ لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان تبلى الحركات المتعاقبة الى ارادات
وادراكات كلية متعاقبة لا ارادة وادراك الحركة على الاطلاق وتتحقق ذلك ما اشار اليه
ان سببا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين ويمتنع
ان يكون موحدا لان الحاصل لا يطلب وان يكون في الحركة السريعية جزئيا لان الحركة
المنوحيه اليه تقطع عنده مطلوب ارادة الهلاك يجب ان يكون وصفا معينا مفروضا كليا
تعرضه الارادة وتبجد اليه بالحركة ولحين لا يبا في الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع كليه
تعين يتنازبه عن سائر احاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب المشايين والمذكور في الحياة
والشعاع ان النفوس الكلية قوى حسانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوس الحيوانية وصرح
في الاشارات بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الباطنة فقال الامام فيجب ان يكون لكل ذلك
نفس مجردة هي مدأ الارادة الكلية ونفس منطبعة هي مدأ الارادة الحربية ورد عليه
الحكيم المحقق بان هذا المذهب اليه اذهب وان الجسم الواحد يمتنع ان يكون دانسين اعني
ذاتين متباينين هوالة لهما بل الارادات الجريئة تدفع الى ارادة كلية وتبدو همتا واحدة
مجردة تدرك المعقولات مداتها والخبريات مجسم العاك وتحرك املك بواسطة صورتها الوضعية التي هي
باعتبار تحريكها قوة كما في نفوسنا وابداننا بعينها ولا يخفى ان هذا مناقضة في اللفظ حيث سمي ذلك
الصورة والقوة نفسا (قال البحث الثاني ٩) ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس
الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال والادراكات حاد الى اختلاف
الآلات وهذا لازم على انه ثلثين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض واما
المتثلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف
في الصفات والملكات لاختلاف الامرجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية
بمعنى انها جنس تحتها انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متماثلة الاجوال
تحت ما يقتضيه الروح العلوي المسمى بالذات لان ذلك النوع ويشبهه ان يكون قوله
عليه السلام لانس معادن كعادن الذهب والفضة وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة

والنفوس متماثلة لوجه واحد
منها لاختلاف لوازمها وآثارها
وكلاهما ضعيف من

٩ واستأدها الى القادر المختار عندنا

فإن تمارف منها التالف وما تناكر منها اختلف اشارة الى هذا وذكر الامام في المطالب اعالية
ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالمهية لسائر الافراد حتى
لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات في الاعتبار احتجاج الجمهور
بان ما يعقل من النفس ويجعل حدا لها معنى واحدا مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام المهية
وهذا ضعيف لان مجرد التحديد يحد واحد لا يوجب الوحدة النوعية اذ المعاني الجنسية ايضا كذلك
كقوانا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول في جواب السؤال بما هو
عن ابي فرد واي طائفة تفرض فهو ممنوع بل ربما يحتاج الى ضم غير جوهرى وقد يخرج بانها
مشاركة في كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مبركة لكانت من المركبات دون
المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي
من الجنس والفصل لا ينافي التجرد ولا يستلزم الجسمية واحتج الآخرون بان اختلاف النفوس
في صفاتها لو لم يكن لاختلاف ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب
الخارجية كانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجية متقاربة البتة في الممكات
والاخلاق من الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثير ما يوجد
الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد قد تبدل مزاجه جدا وهو على غير ربه
الاولى ولا يخفى في ان هذا من الاقناعات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع
على تفصيلها (قال واستأدها ٩) يعنى ان النفوس الانسانية سواء جعلناها مجردة او مادية
حادثه عندنا لكونها اثر القادر المختار وانما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عليه اسلام خلق الله
الارواح قبل الاجساد بالي عام او بعده لقوله تعالى بعد ذكر اطوار البدن ثم انشأناه خلقا آخر
اشارة الى افاضة النفس ولادلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على ان المراد بالارواح النفوس
البشرية او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقاتها بالبدن
واما الفلاسفة فنتهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم
باطل بالاتفاق على ماسيجي وجه الزيم ان كل حادث فاسد اى قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا
بعدم وقبول القدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود فيما يستقبل ورد به ان اريدانه قابل
للاعدم اللاحق فنفس المدعى وان اراد اعم فلا يتا في دوام وجوده لدوام علته وثانيهما انها
لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ودينع الملازمة
فان ما مر على تقدير قديمه لا يفيد لزوم مادة يحلها الحادث بل يحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي
كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو وشيخته الى انها حادثه لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت
قبيل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة وجه اللزوم ماسيجي في ابطال التناسخ
ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتهذة بكمالاتها ومثله بذائلها وجه الاتهام
فتكون في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا تمطيل في الطبيعة وان ايس للنفس قبل البدن
ادراكات وكالات ولا تعلق لجسم آخر بان التردد لاكتساب الكمال شغل فلا تكون معطلة الثاني انها
مشرطة بمزاج خاص في البدن يناسبه نفس خاص بفيض عليه لتتام الاستعداد في المقابل وعموم
الفيض من الفاعل والمشرط بالحادث حادث بالضرورة فان قيل فيلزم ان يتعدم عند انعدام المزاج
ضرورة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط قلنا يجوز ان يكون المزاج شرطاً لحدوثها والبقاء فيها
كما في كثير من المعدات ورد بمنع الصفرى لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن
لا وجودها لثالث وهو العمدة في اثبات المطلوب ان النفوس لو كانت قديمة فاما ان تكون في الازل
واحدة او متعددة لا سبيل الى الاول لانها بعد تعلق بالبدن اما ان تبقى على وحدتها وهو باطل
بالاتفاق والضرورة لا قطع باختلاف الاشخاص في العلوم والجاهلات واما ان تتكثر بالاقسام

يقتضى حدودها مجردة كانت او لا
واختلفت ظواهر النصوص في ان
الحدوث قبل البدن او بعده واما عند
الفلاسفة فقيل قديمة لان الحادث لا
يكون ابدى ولا عن المحل غنيا وكلاهما
ممنوع وقبل حادثه لوجوه الاول انها
قبل التعلق تكون معطلة ولا تعطى
في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة
فانها في روح وريحان او عذاب
ونيران الثاني انه اذا حدث للبدن مزاجه
الخاص فاضت عليه نفس تناسب
استعداده لعموم الفيض والمشروط
بالحادث حادث فان قيل فيلزم انتفاؤه
بانته قلنا بشرط الحدوث لا الوجود
واعترض بان المترصد لاكتساب الكمال
لا يكون معطلا وبان المزاج شرط
التعلق بالحدوث الثالث وهو العمدة
انها بعد التعلق متعددة قطعاً فتقبله
ان كانت واحدة فالعدد بعد الوحدة
مع منافاة التجرد مستلزم للطاوب
وان كانت متعددة فتعجزها بالماهية
ولوزمها ينافي التماثل ويجادل فيها
كالصور بهويتها مثلاً يستلزم الدور
وباعراض المادية بان يتعقب الابدان
لا عن بداية يستلزم التناسخ وقدم
الجسم واما بعد المفارقة فالامتنان باق
لما حصل لكل من الخواص واقلها
الشعور بهويتها واعترض بمنع التماثل
ولو بين نفسيين ومنع استحالة قدم
الجسم والتناسخ كيف وقد بنوا بيان
باطلانه على حدوث النفس فان قيل
تعين النفس انما يكون بيد معين فقبلة
لا تعين فلا وجود بطل التناسخ
اولي بطل قلنا لا بد من ابطال ان
يتعين قبله بيد آخر معين وهكذا
وقد يجاب بان الجسم معترف
بالمقدمتين

وسماه مسخا ولا يثبت على ما جوزه بعضهم وسماه مسخا ولا يثبت على ما جوزه آخره وسماه مسخا ولا
الى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة وانما قلنا بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه
الاول بمنع لزوم التذكر وانما يلزم لولم يكن التعلق بذلك البدن شرط او لاستغراق في تدبير البدن الاخر
مانعا او طول العهد منسبا وعلى الثاني بمنع لزوم التساوي وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لازما
البدن وعلى الفور واما اذا كان جائزا او لازما ولو بعد حين فلا لجوز ان لا تنتقل نفوس
انها لكن الكبرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وماتوهم من التعطل مع انه لا حاجة على
بطلانه فليس يلزم لان الابتهاج بالكمالات والتألم بالجملات شغل وعلى الثالث بانه مبنى
على حدوث النفس وكونها قديمة وجب الاحادنا او قديمة مختارا وكونها شرط هو المزاج
الصالح دون غيره من الاحوال والاضاع الحاد ثم وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث
لا مانع اصلا والكل في حيز اضع (قال وغاية مشبهتهم ٣) يعني ليس للتساوية دليل
يستدبه وغاية ما تمسكوا به في اثبات التناسخ على الاطلاق ان انتقال النفس بعد المفارقة
الى جسم آخر انساني او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطلة في الوجود
وكتسا المقدمتين بمجموعة الثاني انها مجبولة على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك
شأن النفس والا كانت عقلا لانفسا وردبته ربما كان الشيء طالبا للكمال ولا يحصل لزوال الاسباب
والآلات بحيث لا يحصل لها البدل الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فتكون متناهية العدد
لا متناهية وجود ما لا يتناهي بالفعل بخلاف ما لا يتناهي من الحوادث كالحركات والاضاع
وما يستند اليها فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان مطلقات الابدان
الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث المتعاقبة المستندة الى ما لا يتناهي من الادوار
الفلكية ووضاها فلولا تعاقب كل نفس الا يبدن واحد لم توزع ما يتناهي على ما لا يتناهي
وهو محال بالضرورة وردبته قدم النفوس ومنع لزوم تناسخها انما ثبتت فان الادلة انما تمت
فيما له وضع وترتيب وضع لابتهاج الابدان وعلاها ومنع لزوم ان يتعلق بكل بدن نفس وان اراد
الابدان التي صارت انسابا بفعل اقتصر على منع لتناهيها (قال والذي ثبت ٧) قد يتوهم ان من
شريعتنا القول بالتناسخ فان مسح اهل ما تدرة وقدرة وخسار دد انفسهم الى ابدان حيوانات اخر
والمعاد الجسماني رد نفوس الكل الى ابدان اخر انسانية للقطع بان الابدان المحسورة لا تكون الابدان
الها الكمية بينهاتبدال الصور والاشكال بل انزاع والجواب ان المتنازع هو ان النفوس بعد مفارقتها
الابدان تتعلق في الدنيا بابدان آخر للتدبير والصرف والاكتساب لان تبدل صور الابدان
كافي للمسح وان تجمع اجزائها الاصلية بعد الفرق فتد اليها النفوس كافي للمعاد على الاطلاق
وكما في احباء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص (قال وما يحكيه بعضهم ٣) يعني ان القول
بالتناسخ في الجملة اى تعلق بعض النفوس بابدان اخر في الدنيا يحكى عن كثير من الفلاسفة
الا انه حكاية لا تمضدها شبهة فضلا عن حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة
ناطقة بخلافها وذلك انه لم يتكروا المعاد الجسماني اعني حشر الاجساد وكون الجنة والنار دائري
ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة النفوس الابدان والجنة عن
ابتهاجها يكما لانها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر تناسخها فيما اكتسبت من الاخلاق
وتتمكت فيها من الهيئات معذبة بما يلقي فيها من الذل ولهوان مثلا تتعلق نفس الحريص
بالخيزر والسارق بما غار والمحب بالطاووس والشرير بالكل ويكون لها تدرج في ذلك بحسب
الانواع والاشخاص اى تنزل من بدن الى بدن هو ادنى في تلك الهيئة المناسبة مثلا يتبدى نفس
الحريص من التعلق ببدن الخيزر ثم الى مادونه في ذلك حتى تنتهي الى التمل ثم يتصل بعالم العقول
عند زوال تلك الهيئة يا كلبية ثم ان من الثمينة من التناسخية الى دين الاسلام يروجون هذا الرأي

٢ في اثبات التناسخ على الاطلاق
انه لا معطل في الوجود وان النفوس
جبلت على الاستكمال وذلك
في التعلق وانها قديمة فتكون
متناهية لا متناهية لها الى علل
وحديث متناهية لا متنازع وجود ما
لا يتناهي والابدان غير متناهية
والكل ضعيف متن

٤ من مسح بعض المكفرة قدرة
وخنا زير ومن رد النفوس الى الابدان
المحسورة فليس من المتنازع في شيء
متن

٣ من ان النفوس الكاملة تتصل بعالم
العقول والمتوسطة باجرام سماوية
او اشباح مثالية وتستعرفها والناقصة
بابدان حيوانات تناسخها فيما اكتسبت
من الاخلاق وتمكنت فيها من
الهيئات مندرجة في ذلك الى ان
تخلص من الظلمات بما لقيت
من انواع العذاب والسكرات
فالنصوص القاطعة في باب المعاد
قاطعة بكذبه ولا ريب فيها ثم
انهم يصرفون اليه بعض الآيات
الواردة في اصحاب النار افتراء على الله
تعالى حلوا أكيدا متن

العدمي
٣٣ مدرك الحرييات عدنا
النفس لانفسنا نعلم بانكلى
على الحرقى ويتعابر الجريتين ولان
الادمال الحريية تتوقف على ادراكات
جبرية اذ الرأى الكلى يسته الى
الجرييات على لسواء ولان كل احد
يقطع باله الذى يصير ويسمع وعند
العلاسة الحواس والالام يحصل
الحرم بان الانصار للناصره والسامع
للسامعة ولم توجب آفة لمصو
آفة فعله ولم يتوجب الاحساس
على الحضور اذ لا يتفاسد حال
النفس ولم تحصل ذوات الاوصاع
والفقدان لامتاع ارتسامها في المجرى
ولم يحصل الاثار من التماس
والتياسر فيما انحلت امرها بحسبها
بمرمى متساوين ادلائم رالابالحمل
وحل كلاهم على انها لا تدرك
الحرييات بالذات بل بالآلات يرفع
البراع ويجمع بين ادلة الفريقين
ولا يشكل باحساس اليهايم مع عدم
انفس لانفسنا فالاشتراك في الالوارم
لا يوجب الاشتراك في المروء ولا يادراك
النفس هو يتما لا يستقر الى ارتسام
النسوة على ان الكلام في الجرييات
المادية التى يمتع ارتسام صورها

بامسارات المهيبة والامسارات المستعدة وبصرفون اليه بعض الآيات الواردة في بعض
انما اجزاء على الله وافتره على ما هو دأب الملاحدة ولان ادفة ومن يجرى مجراهم من الناس
المعروفين لدينهم ان الذين الذين يدعون الى الامم وانما يصرون من المصالحين رخرف
القول خروا من حلة ذلك ما قالوا في قوله تعالى كما نصبت جلودهم اي بالفساد بدالاهم
بجلودها اي باكون وفي قوله تعالى كما ارادوا ان يخرجوا منها اي من دركات جهنم التى
هي ابدن الحيوانات وكذا في قوله تعالى فهل الى خروج من سبل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها
فانفسا ما نطلبون وفي قوله تعالى وما من دابة الا الارض معنا انهم كانوا منكم والحق
والعابث والعلوم والصدقات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفي قوله تعالى كبروا قررة
خاسئين اي بعد الفسارفة وفي قوله تعالى ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اي على صور
الحوالات المشككة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر في كتب التفسير الى في مباحث
الآيات لا يتنى عليه فساد هذه الهذيان وجور بعض العلاسفة تعلق النفوس الفسارفة
ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وببعضهم على ان نفوس الكائنات تتصل بمسالم المجرى
ونفوس الموسطين تنفصل الى عالم المثل المعلقة في منظار الاجرام العلوية على خلاف
مراتبهم في ذلك ونفوس الاشياء الى هذا العالم في ظاهرها الظلمات والسور المستكرهة
تحت اختلاف مراتبهم في الشقاوة فيبقى بعضهم في تلك الظلمات لئلا يكون الشقاوة
في العاية وببعضهم يدق بالدرج الى عالم الاوار المجرىة وسعر في معنى المثل المعلقة (قال
المحدث الثالث) يعنى ان ما البدن لا يوجب فناء النفس المعارة له مجردة كانت او مادية اي جسماء
حالا فيه لان كونهما مدرقة متصرفه فيه لا يقتضى فناءهما بل لكونهما مجردة لا بدل على كونهما
باقية البتة فلهذا احتج في ذلك الى دليل وهو عدنا الصوص من الكتاب والسنة واجماع
الامة وهي من الكثرة والمظهر بحيث لا نفتر الى ذكر وقد اورد الامام في المطالب العالية
من الشواهد العقلية والنقلية في هذا الباب ما يعصى ذكره الى الاطلس واما العلاسة فرعوا
انه يمنع فناء النفس بوجبهين احدهما انها مسئلة الى علة قديمة اما بالاستقلال فليكون اولية
البدن واما بشرط حادث هو المراح الصالح فلا يكون اربعة لكها ادية لان ذلك شرط للحادث
دون الفاء وعليه مع طاهر وثابها انها لو كانت قالة للفناء والفساد وهي باقية بالفعل لكان
فيها فعل الفناء وقوة الفساد وهما معايران ضرورة ويمتنع ان يكونا معا واحدا لان عمل
قول المسمى يكون بافسياسه موصوفيه ومكان ان يكون الباقي بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس
جوهر بسيط محل للفناء بالفعل فيمتنع ان يكون بعينه محللا لقوة الفناء او مشتقه عليه فلا يكون
هو ولا شئ من المجرىات قالة للفناء والفساد واما يكون ذلك للصورة والاعراض ويكون الة اهل
هو المادة الباقية فار قبل قوة الفناء هي امكان العدم وهو امر اعتبارى لا يقتضى وجود محل
اجيب بان المراد الامكان الاستعدادى الذى يجمع مع وجود الشئ لا الامكان الدائى الاعتبارى
ورد هذا الدليل لئلا نسلم ان قوة قول الامر العدمى كالفناء مثلا يقتضى وجود محل لها يجمع
مع المقبول والوسم فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضى مادة وبكى المادة التى تتلقى بها النفس
من غير حلول فلم لا يكون مثلها في قوة الفناء فديجاب بان اقوة الاستعدادية عرض فلا بد له
من محل سواء كان استعداد القول امر وجودى او عدمى ثم استعداد بدن الحين عاله من اعتدال
المراح لان بعض عليه من المسدأ نفس تدبره معنى معقول واما استعداد بهتلاق ذلك المراح
لا يرتعد ذلك المدر فغير معقول بل غاية ان نعدم ما يدعها من العلاقة وهو لا يقتضى الفناء
(قال المحدث الرابع) لاتراع في ان مدرك الكلمات من الاسان هو النفس واما مدرك الحرييات

ولا ياب تعلقها بهذا البدن بقضى
تصوره والقصد اليه اذ لا يكتفى تصور
بدن ما لا سواء نسبتته لان ذلك التعاقب
شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة
لا ارادى ليتوقف على تصور بعينه
ولا يادراكها الآلات عند قصد
استعمالها لجواز ان يكون تخيلا او كون
الخصوصيات بحسب الاضافة
من غير ان تنزهى الى حد الجزئية
بان تدرك مثلا سابقة لنا في هذا البدن
المحسوس نعم يتوجه ان في ادراك
المحسوس ان ارتسمت الصورة
في النفس ايضا عاد المحذور
وان لم ترسم فإى حالة تحصل
للفنس عند ارتسام الصورة في الآلة
نسميها ادراكا وحضورا للشيء عند
النفس ولم لا يكتفى مثلها في ادراك
الكلى من غير صورة في النفس
متين

على وجه كونها جزئيات فعندنا للنفس وعند الفلاسفة الحواس الاولى ان ما يشير اليه كل احد
بقوله انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلى وانه لبس هذا النفس
وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك
من الحكم بين الكلى والجزئى او بين الجزئيات والحكم بين الشبهين لابد ان يدركهما فالمدرك
من الانسان لجميع الادراكات شئ واحد الثانى ان نفس كل احد تتصرف في بدنه الجزئى وتباشر
افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك تلك الجزئيات لان رأى الكلى نسبتته الى جميع الجزئيات
على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلى بل مقصوده تدبير بدنه الخاص
الثالث ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويهصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف
بعض هذه الادراكات على استعمال الآلات وابست ان نفس سوى ذلك الواحد الذى يشير اليه
كل احد بقوله انا احتج لخصم بوجوه الاول انا قاطعون بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة ولبسا
فعلى قوة واحدة وهذا فى التحقيق دعوى كون المطلوب ضروريا الثانى لو لم يكن الابصار للباصرة
والسمع للسامعة والذوق للذائفة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الآفة فى محال
هذه القوى توجب آفة فى هذه الافعال كما لا توجبها الآفة فى الاعضاء الاخر والا لزم باطل التجربة
الثالث ان ادراك المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا لحواس لما توقف على حضور المحسوس
عند الحاسة لان حال النفس وادراكه لا يتفاوت بالغبية والحضور فنحو لو كان التخييل للنفس
للقوة جسمانية لما يمكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع ارتسامها فى المجرود وقد سبق
انه لا بد فى الادراك من الارتسام الرابع لو لم يكن التخييل للقوة الجسمانية لم يحصل الامتياز
بين الميادين والتماسر فيما اذا تخيلنا لامن الخارج مريعا مجنحا يمر بعين متساو بين جميع الوجوه



الا فى ان احدهما على عيين المربع والاخر على يساره هكذا
اذ لبس امتيازها بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل

والسواد والبياض وغير ذلك لغرض التساوى فيها بل بالمحل وليس المحل الخارجى لان المفروض
انه لم يؤخذ من الخارج فتعين المحل الادراكى والمجرد لا يصلح محلا لذلك فتعين الآلة الجسمانية
ولا يخفى انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات الاحساس وادراك الجزئيات والمدرک هو النفس على
ما صرح به المتأخرون من الحكماء ارتفع نزاع الفريقين وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه بردا شكالات
الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرک هو النفس المجردة
كما فى الانسان لما صح ذلك اذ لبست لها نفوس اطقه وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون
المدرک فيها هى القوى الجسمانية وفتنا النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك
فى اللوازم وهى الاحساسات لا يوجب الاشتراك فى اللزوم وهو النفس المجردة ثانياً انه لو كان
ادراك النفس للجزئيات بمعونة الآلات لما دركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة فى ذلك
واللازم باطل بالضرورة والاتفاق والجواب ان المقتر الى توسط الآلة ادراك الجزئيات التى
يتمتع ارتسام صورها فى النفس المجردة وامامنا لا يقتدر ادراكها الى ارتسام صورة كادراك النفس
ذاتها فلا يفتقر الى توسط الآلة الثالث انها عند تعلقها بالبدن تتصوره بعينه اذ لا يكتفى فى ذلك تصور
بدن كلى لان نسبتته الى الكل على السواء وكانت قبل استعمال الآلات مدركة للجزئيات والجواب
ان تعلقها بالبدن شوقى طبيعى بمقتضى المناسبة لا ارادى ليتوقف على تصور البدن بعينه
فانها عند قصد استعمال الآلات للادراكات والتحرىكات تتصورها باعيا عنها من غير
توسط آله والجواب انها تتصورها من حيث هى آلات لهذه النفوس حاصلة فى هذا البدن
المحسوس فيحصل التخصيص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات

٢ فعندهم لا يبق أدراك الجبريات
 عند فقد الآلات وعندنا يبق بل
 الظاهر من قانون الاسلام
 الادراكات المتجددة ايضا ولهذا
 يتفعل بزيادة اقبور والاستعانة
 من نفوس الاخيار

٣ (المبحث الخامس) قوة النفس
 باعتبار نأثرها عن المبدأ
 الاستكمال يسمى عقلا نظريا
 وباعتبار نأثيرها في البدن

عقلا عمليا اما النظري في سرعة
 لانه اما استعداد ضعيف هو محض
 قابليتها للمقولات ويسمى
 عقلا هو لاني اذ يتوسط هو
 الاستعداد للنظريات بحصول
 الضروريات ويسمى عقلا بالملكة
 او القوى هو الاقدار على استحضار
 النظريات بلا كسب لكونها
 مكتسبة بخزونة ويسمى عقلا
 بالفعل واما كمال لها في ذلك وهو
 حصول النظريات عندها مشاهدة
 ويسمى العقل المستفاد وايضا
 النفس اما خالصة او متخلصة
 بالضروريات فقط او بالانظريات
 ايضا بدون الحضور او بعد واختلقت
 المبارات في ان الارادة اسمى لهذه
 الحالات او للنفس باعتبارها
 او اقوى هي مباديها وفي ان المعتبر
 في الاستفاد مجرد الحضور حتى
 يكون بحسب الوجود مثل العقل
 بالفعل وان كان غلبة بحسب
 الشرف والكمال او حضور الكل
 بحيث لا يفتقر اصلا حتى يمتنع
 او يستبعد جدا حصوله ما دام
 النفس متعلقة والاول اشبه بحضرة
 المراتب

البقية هي هنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك للجبريات هو النفس لكن بحصول الصورة في الآلة
 فاما ان يحسن الصورة حاشية في النفس ايضا على ما يشيرون بقوله ان ادراك المدرك يحصل
 الصورة في الآلة فقط بل يحصل لها في النفس لخاصة لها في الآلة وبما الحضور عند المدرك
 الحضور عند الحس من غير ان يكون هناك حضور حزينين وحيث يشيرون يعود الحضور
 اعني ارتسام صورة الجبريات والمحموس في المجرد واما ان لا يكون الصورة متخلصة في النفس
 بل في الآلة فقط على هو الظاهر من كلامهم وليس كذلك الآلة لا يخرج من جسم تدبر النفس
 فلا بد من تحقيق ان اى حالة تحصل للنفس تدبرها ادراكا وحضورا للشيء عند النفس ولا يحصل
 بمجرد تحقيق ذلك الشيء في نفسه وحصول صورته في مادته وانها ان كانت استأففة
 خصوصية فلا يكتفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى حصول الصورة في النفس وبالجملة
 صورة في المدرك فلم اوجبهم ذلك في ادراك الكليات

٢) لما كان ادراك الجبريات مشروطا عند الاستفاد بحصول الصورة في الآلات فقط
 مقارنة النفس وبطلان الآلات لا يبق مدركة للجبريات ضرورية مستغناء بالشرطيات
 الشرط وعندنا لما لم تكن الآلات شرطيا في ادراك الجبريات اما لا ليس بحصول الصورة
 لاني النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجبريات في النفس بل الظاهر
 من قواعد الاسلام انه يكون للنفس بعد المقارنة ادراكات متجددة جبرية واطلاع على بعض
 جزئيات احوال الاحياء سيما الذي كان بينهم وبين الميت تفاريف في الدنيا ولهذا يتفعل
 بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات في استئصال الخيرات واستئصال
 الملمات فان النفس بعد المقارنة تعلقا ما بالبدن وبالترية التي دفنت فيها فاذا رزق
 الحى تلك التربة وتوحيهت تلقاء نفس الميت حصل بين الاثنين ميلاقاء واطا حاضرات (قال

المبحث الخامس) قد سبق ان لفظ اقوى كما يطلق على مبدأ التغيير والقول فكذا على مبدأ الخير
 والافعال فقوة النفس باعتبار نأثرها عما فوقها من المبادئ للاستكمال بالملزم والادراكات
 تسمى عقلا نظريا وباعتبار نأثيرها في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عامدا الى تكميل
 النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل يسمى عقلا عمليا والاشهر ان مراد
 النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد فتحو الكمال قووى او متوسط او ضعيف فالضعيف
 وهو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هو لاني تشييد بها بالهوى والاولى الخالية
 في نفسها عن جميع الصور قابلية لها بمنزلة قوة الطفل المكتوبة والنوطة وهو اسم لهدف
 لخصيل التفريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال
 الى التفريات بمنزلة الامى المستعد لتعلم الكتابة وتختلف مراتب النفس في ذلك باختلاف
 عظيمها بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى وهو الاقدار على استحضار النظريات حتى
 شامت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة بخزونة متحضر بمجرد الانفس بمنزلة افاد
 على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء يسمى عقلا بالفعل لسعة قريته من العقل واما الكمال فهو
 ان تحصل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب او يسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو
 الفعل الفعال الذي يخرج نفوسه من القوة الى الفعل فيقاله من الكمال الات وتسمى الميتا اشبه
 الشمس الى انصيارنا وتختلف عبارات القوم في ان المذكرات اشياء اسمية الاستعدادات

والكمال اولاً النفس باعتبار انصافها بها اولقوى في النفس هي مباديها مثلاً يقال تارة
ان العقل الهولاني هو استعداد النفس لقبول العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة
من شأنها الاستعداد المحض وتارة انه النفس في مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا
في البواقي وربما يقال ان العقل بالملكة هو حصول الضروريات من حيث تتأدى الى النظريات وقال
ابن سينا هو صورة المعقولات الاولى تتبعها القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للإبصار
والاستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال في كتاب المبدأ والمعاد ان العقل
بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات عقل بالفعل
ومن جهة حصولها فيه بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بالقياس الى ذاته ومستفاد
بالقياس الى فاعله واختلفوا ايضا في ان المعبر في المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث
لا تغيب اصلاً حتى قالوا انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه يمنع او يستبعد جداً
مادامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور حتى يكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود
على ما مضى به الامام وان كان بحسب الشرف هو الغاية والرئيس المطلق الذي يخدمه سائر
القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه من حصر
المراتب في الاربعة نعم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلاً هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام
في بيان المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت في تلك الحالة عقلاً
هولانياً والافان حصلت الضروريات فقط سميت حينئذ عقلاً بالملكة وان حصلت النظريات ايضاً
فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد التوجه سميت النفس حينئذ عقلاً بالفعل وان
كانت حاضرة سميت النفس عقلاً مستفاداً فالخالات اربع لا غير حالة الخلو وحالة حصول الضروريات
وحالة حصول النظريات دون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب هي النفس باعتبارها
وهو موافق لما قال ان سيرة ان النفس تكون عقلاً بالملكة ثم عقلاً بالفعل ثم عقلاً مستفاداً والمعنى ان حالتها
مستفاداً واما ما ذكر في المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
اي ضرورة العقل بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستخرج منها النظريات فلم يتجده في كلام
القوم (قال واما العملي ٧) يعني انها قوة بها يمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات
في موضوعاتها التي هي بمنزلة المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التي يجب الايمان بها
من المفاسد التي يجب الاجتناب عنها لتنظيم بذلك امر معاشه ومعاده وبالجملة هي مبدأ
حركة بدن الانسان الى الافعال الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء يخصها صلاحية
ولها نسبة الى القوة البرزوخية ومنها تولد الضحك والحجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الخواص
الباطية وهي استعمالها في استخراج امور مصلحة وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية
وهي ان افاعيله اعني اعماله الاختيارية تنبعث عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط
من مقدمات اولية او تجريبية او ذائعية او ظنية تحكم بها القوة النظرية مثلاً يستنبط من قولنا
بذل الدرهم جيل والفعل الجليل ينبغي ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغي ان يصدر عنا ثم نحكم
بان هذا الدرهم ينبغي ان ابدله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فتقدم
القوة المحركة على دفعه الى المستحق (قال ويتفرع على النظرية ٢) يعني ان كمال القوة النظرية
معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هي اى على الوجه الذي هي عليه وفي نفس
الامر بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة نظرية وكال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغي
اى على الوجه الذي يرزضه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية وتسمى حكمة عملية وفسر الحكمة
على ما يشمل التسعين بانها خروج النفس من القوة الى الفعل في كمالها الممكن علماً وعملاً الا انه

٧ وهو قوة التصرف في الموضوعات
واستنباط الصناعات وتمييز المصالح
من المفاسد لا انتظام امر المعاش
والمعاد فيستعين بالنظرى من جهة
ان افاعيله تنبعث عن آراء جزئية
مستنبطة عن الآراء الكلية

٢ الحكمة النظرية المفسرة بمعرفة
الاشياء كما هي بقدر الطاقة البشرية
وعلى العملي الحكمة العملية المفسرة
بالقيام بالامور على ما ينبغي بقدرها
فن ههنا يقال ان الحكمة هي
خروج النفس من القوة الى الفعل
في كمالها الممكن وان الفقه اسم للعلم
والعمل جميعاً وقد يقال الحكمة
العملية لمعرفة الامور المتعلقة
باختيارنا وتخص النظرية بما ليس
كذلك فان تعلقت بما يستغنى
عن المادة ذهناً وخارجاً كما بعد
الطبيعية او ذهناً فقط فالرياضي
او يحتاج فيها فالطبيعي والعملية
ان تعلقت باصلاح الشخص فمذهب
الاخلاق او المشاركون في المنزل
فتدبر المنزل او المدينة فسياسة المدينة

معرفة الخلق وفناءه في ليل في شأن الكمال وفي كون الاشياء كما هي ولا دور على ما ينبغي له
 الا فتدأ في ذلك من ثبت بالبراهين الباهرة انهم على مدى من الله تعالى وكانت الحكمة
 الحقيقية هي السريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحتكام العملية بل بمعنى معرفة النفس ما لها وما عليها
 والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة لما اشار اليها في قوله تعالى ومن يؤت الحكمة
 فقد اوتي خيرا كثيرا هو لفقهه وله اسم العلم والعمل جزءا وقد قسم الحكمة المفسرة بمعرفة
 الاشياء كما هي الى انظرية والعملية لانها شأن كانت علميا بالادراك المتعاقبة بقدرتنا واختيارنا
 فعلية ونفاها العمل وتوصل لتجربة والاضطرار وعنايتها بالدراسة الخ وكل منها ما ينقسم بالقسم
 الاولى الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهى والرباني والطبيعي والعملية الى علم الاخلاق
 وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كانت علميا باحوال الموجودات من حيث
 يتعلق بالمادة تصورا وقواما فهي العلم الطبيعي وان كانت من حيث يتعلق بها
 قواما لا تصورا فالرباني كك البحث عن الخطوط والبلوط وغيرهما مما يعترف
 الى المادة في الوجود لاني تصور وان كانت من حيث لا يتعلق بها لا قواما ولا تصورا حلالا فهي
 ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كك البحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك
 واعتراض صاحب المطارحات بان في الالهى ما يتعلق بالمادة في الجملة كالألوهة والكثرة
 والعلية والمالية وكثير من الامور العامة وفي الرباني ما قد يستعمل فيها كعدد وهو مدفوع
 بقيد الطبيعة فان له دانا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة وينبعث عنه في الالهى
 واذا اعتبر من حيث هو في الالهى او الموجودات المسببة متفرقة وبجبهة فبحث عن الجمع
 والتفريق والاضرب والغسمة وهو علم العدد المحدود من اقسام والرباني والى هذا اشار في الشفاء
 الاله قد ناقش في اختصاص حيثية الجمع والعراق والصرب والقسمه وبالجملة المسببات
 الحسية لغير المجردات والحكمة العملية ان تعلق بآراء ينظم بها حال الشخص وزكا تهفنه
 فالحكمة الخلقية والافان تعلق باستخدام المشاركة الاساسية الحسية فالحكمة المنزلية
 والعامة فالحكمة المدنية والسياسة (قال واسول الاخلاق) الانسان قوة شهوية هي مدأ
 جذب المانع ودفع المضار من الماكل والمشار وغيره وتسمى القوة الشهوية والنفس الامارة
 وقوة عصبية هي مدأ الاقدام على الاهوال واشرق الى التسلط والرفع وتسمى القوة السبعية
 والنفس اللوامة وقوة منطقية هي مدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر في العواقب
 والتمييز بين المصالح والمفاسد وتحدث من ادراك حركة الاول العفة وهي ان تكون تصرفات
 البهيمية على وفق اقتضاء لطيفة لاسلم عن ان يستبد بها الهوى وتستخدمها للدان ولها
 طرف اراط هي الخلاعة والعجور اى الوقوع في ازدياد اللذات على ما ينبغي
 وطرف تعريض هو الحمود اى السكون عن طلب ما يخص فيه العقل والشرع من
 لذات اشارة لاحقة ومن اعتدال حرصه السبعية الشهادة وهي اقتيادها
 لا طمعة ليكون اقدامها على حسب اروية من غير اضطراب في الامور الهائلة ولها طرف
 افراط هو التهور اى الاقدام على ما لا ينبغي وتعرض وهو الجلب اى الخذل على لا ينبغي ومن اعتدال
 حركة انطقية انكمدة وهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بغير الاستطاعة وطرف افراطها
 الجورة وهي استعمال الفكر في لا ينبغي ولا على ما ينبغي وطرف تعريضها العادة وهي تعطيل
 الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالأوساط فضائل والاطراف قدرا والادامات
 الفضائل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فادول الفضائل العفة
 والشجاعة والحكمة والعدالة ولكن منها شعب ومروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا
 الرذائل الست (قال المبحث السادس ٩) اشارة اجمالية الى بيان عرايب احوال واعيان تظهر

٨ المساعدة ضد القوة الشهوية
 وهي امة واعصية وهي الشجاعة
 ونسمة وهي الحكمة وجموعها
 العاسة والصكل طرعا اراط
 وقدره مما رة فاعادة للحمود
 والمعجور وللشجاعة اسجور والحين
 والحكمة الحرة والماوة سن

٩ المبحث السادس قد يشاهد
 من النفوس الانسانية عرايب افعال
 واركانات هي عدم ما يخص خلق
 الله تعالى وقاب لعلامة في الافعال
 ان النفس قد يكون لها قوة تصرف
 في سبيلها حتى ربما تصير بمنزلة
 نفس مالمعالم اوله من الاجسام
 سيما ما يناسب بدنها فليد مد عنها
 احداث الامطار والازلال واهلاك
 المدن وازالة الامراض ونحو ذلك
 وقد تحدث اذى فيها انجبا الخاصة
 فيها وهي الاصابة بالعين او شروق
 او عرايب مشرقتها ومراولة افعال
 خاصة تعلمها فالشعر او بانهمة
 يال وحائسك ولام انم او بالاجرام
 الخلقية قد عوة الكواكب او تخرج
 اقوى السماوية بالارضية فالطسمات
 او بالخواص والتهصرية والبير نجات
 او بالنسب الربانية فالجبل الهندسية
 وقد يترك بعض ذلك مع العوض

من النفوس الانسانية وهي عندنا بمحض خلق الله تعالى من غير تأثير للنفوس خلافا
 للفلاسفة والكلام في ذلك يترتب على ثلاثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق
 بادراكاتها الثالثة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها الكائنة حالة اليقظة فالاول
 مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء والاصابة بالعين ممن له تلك الخاصية بلا اختياره
 ومثل السحر والعزائم ونحو ذلك مما يكون بمزاولة افعال واعمال مخصوصة وذلك لان النفس تأثرا
 في البدن كما للجواهر العلية لمجردة في عالم الكون والفساد وبس اقتضار تأثيرها على بدنها
 لا تطيعها فيه بل لعلاقة عسقية بينهما فلا يعدان يكون لبعض النفوس قوة بها
 تقوى على التأثير في بدن آخر بل في حيوان آخر بل في اجسام اخرجت حتى تصير بمنزلة نفس
 ما للعالم او بعض الاجسام لاسيما الاجسام التي يحصل لها اولوية بها لمناسبتها
 لبدنها بوجه خاص فلا يعد ان تحل الهواء الى القيم فتحدث بطرا بقدر الحاجة او يزيد
 كالطوفان وان تفعل تحريكها وتسكينها وتكثيفها وتخلخلها بدعها شخب ورياح وصواعق
 وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك مدن وازالة امراض ودفع موبقات وغيرها
 وربما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرا وتدعو الله تعالى فتسحق بهيبتها واستعدادها
 ترجيحاً لوجود بعض الممكنات فيوجد وامثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة
 فان كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات والا فكرامات وقد يكون في بعض النفوس خاصية
 تحدث فيها العجائب اذى ظاهراً وهو الاصابة بالعين وقد تستعين النفوس في احداث الغرائب
 بمزاولة اعمال مخصوصة وهي السحر او تقوى بعض الروحانيات وهي العزائم او بالاجرام
 الفلكية وهي دعوة الكواكب او بتزج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات
 او بالخواص العنصرية وهي التبرنجات او بالنسب الرياضية وهي الحيل الهندسية
 وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجز الانتقال ونقل المياه والآلات الرقاصه والزماره ونحو ذلك
 مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية (قال وقالوا في ادراكاتها
 المتعلقة بالثوم ٨) اشارة الى القسم الثاني وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالتفكير فيما تورد عليها
 الخواص قبلها تفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية فعند كود الخواص بسبب الخناس الروح
 الحاملة بقوة الحس عنها تحصل النفس بتلك الجواهر وينطبع فيها ما فيها من صور
 الاشياء سيما ما هو البق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الامل والولد
 والنبال والبلد وتلك الصور قد تكون جزئية في نفسها وقد تكون كلية تحاكيها التخييلة بصورة
 جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنقل الى الحس المشترك فتصير مشاهدة فان كانت الصورة المشاهدة
 باقية على حالها بحيث لا تتفاوت فيما جعلته التخييلة جزئية الابل كليه والجزئية كانت الزوايا
 غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى بصورة
 لازمة اوضده مثلاً فهي رؤيا تعتبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس لفعل الخيل حتى ينتهي
 الى ما شاهدته النفس عند الاتصال بعالم الخيال فان التخييلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال
 تترك ما اخذت وتورد شبهه اوضده او مناسبة وربما تبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين
 اليقظة فالعبر ينظر في الماضيه صورة لا يسه صورة وتلك لاية صورة اخرى الى ان ينتهي
 الى الصورة التي ادركتها النفس وان لم يكن هناك مناسبة توقف عليه فتلك الرؤيا تعد في اصغاث
 الاحلام وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان تبقى صورة المحسوس في الخيال فتنتقل في النوم
 الى الحس المشترك ومثل ان تألف المفكرة بصورة فتنتقل منها عند النوم الى الخيال ثم من الى الحس
 المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل للقوة التخييلة فتغير افعالها بحسب تلك التعيرات فن

٨
 انها اتصل بعالم الخيال كود الخواص
 فيحصل لها صورة ادراكية جزئية
 في نفسها او يجعل التخييلة فارقت
 على حالها بحيث لا تتفاوت في المعولة
 الابل كليه والجزئية وتأدت الى الحس
 المشترك فرويا صادقة وان تصرفها
 فيها التخييلة بتبديل الصور فان امكن
 ان تعاد الى الاصل بضرب من التحليل
 فرويا تعبير والا فاضغاث احلام
 ومن الاضغاث ما يرد على الحس
 المشترك من الصور المترسعة في الخيال
 بالاحساس او بالانتقال اليه من التخييلة
 في النوم خاضعة كانت قبل واحادية
 فيها عند النوم لتغير افعالها بتغير
 مزاج الروح الحامل اياها كما يرى عند
 غلبة الصفراء من الاشياء الصغرى مثلاً

عن عالم الحس والاتصال به عالم
 النفس والخيالة على استخلاص
 الحس المشترك عن الحواس الطاهرة
 فمطلع على بعض المميزات ربما يكون
 ذلك بسماع صوت لذيق او هائل
 او مكتوما او تخاطب من انسان او ملك
 او جنى او هائف عيب وقد ينعى بعض
 ذلك عند ضعف القوى الحسية
 لمرض او بجهادة وعددها الحس
 او تخير الخيال مثل سرعة عدو او تأمل
 شفاف مرعش البصر او علة خوف
 او تحوّل في الجملة فمما يب الدفوس
 اطهر من ان تخشى واكثر من
 ان تحصى واما الكلام في الاسباب
 متن

٦ من الحيوانات الاجر على ما تقرر
 في علم الحيوان واما شبهة يدل لها ايضا
 نفوسا مجردة والاعلم عند الله
 متن

٣ وفيه ما حدث المبحث الاول في اثباته
 وقد وحوه الاول اول المحلوقات
 بل انه ان يوجد وحده و يوجد ما يده
 وماد كالا العقل لان الجسم كثره
 ولله ولي الصورة والعرض اذ اقار
 الى عبر علة في الوجود والنفوس
 في الابدان والالتكافؤ الثاني دلة
 اول الاجسام يلزم ان تشمل على الكثرة
 لثلا يمتد اثر الواحد ويهي في
 قاتها واماها من الجسم لثلا
 نفى الى عدم اشئ على نفسه اما
 الجسم والعرض فظاهر واما النفس
 فلا ندها مشروط بالجسم واما
 الهيولى والصورة فلا لا يحصل
 احدهما بدون الاخرى و هي
 الواحد على امتاع صدور الكثير
 عن الواحد وى الاحبار والصفات
 مع ان الما اول الاول لا يلزم ان يكون
 موحدا لما يده بل واسطة ولا يمنع
 ان يكون مضافا او احد جزئ الجسم

عكس على مزاجه الضعف بما فيه الاشياء الصغرى والدم قسا الجواهر السوداء والسلم والجوى
 والريح (قال وقا في ما يتعلق بالنفس ٨) هذا هو النفس الثالث وهو عزابته التي بالادراكات حاسة البقطة
 وذلك ان النفس قد تكون كالة القوة فنى باليد بين فلا يبعها الاشتغال بتدبير البدن
 عن الاتصال بالسادى الى المجرىات العلوية المتعارفة والخيالة ايضا تكون اقوية بحيث تغدو
 على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع مثل هذه النفس
 في القوة اتصال بالسادى فية تلح فها صوزا من المميزات مما كان اوسع كون ثم يفيض
 الى الخيال الخيالة ثم تنقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيق او هائل او ربما
 يد مكتوبا على ارج او تخاطب من انسان او ملك او جنى او هائف عيب او نحو ذلك وقد يكون
 مشاهدة صور ما حصره عند الحس لا شرف النفس وبكال قوة بل نفسا في الاكث
 التي يستعملها العقل كافي المرض والحدود والاستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالمرد
 سرعة وصكتا على شئ شام مرعش للبصر عدهش اياه باليد يده كبراه راق اولية
 خوف او طين او وهم تبين التحل وقد يكون ذلك بالربايات المتعقبة للقوى العاقدة للنفس
 عن اتصالها بالسادى الجاذبة لياها الى جانب السلبات الى غير ذلك من الاسباب الموزعة
 عند العلاسة والعادية صدق الحقائق هو الله تعالى (قال ووقوع بعض العرايب ٦) في هذا
 الملاسة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم
 الى ان لا يعرف وجود ادهس اهل العلم للعالم ولا يقطع بالانفساء اقيام الاحتمال وما يتوهم من
 اهلوكات اها بوس كانت اسنانا لان حفة بقدر النفس والبدن لا غير اهل شئ حيوانا اختلاف النفس
 بالحقيقة وحوّل التميز ادهس اهل العلم لا يطلع على حقيقتها وذعت جمع من اهل العلم الى ثبوت
 ذلك تمسكا بالمقول والمقول اما لم يدور وهو ان يشاهدتها افعالا عريضة يدل على ان اها
 ادراكا ككله وصورات عقلية كالحل في شدة قوة المسدبة والافعال ليس والى في اعداد الذخيرة
 والادل والعل والحيل والمارقى الاعتماد الى الطرائق في الليالى المطلمة والفيل في عرايب احوال
 تتهدده وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض تعرض لها على غير ذلك من الحيل
 المعينة التي يعجز عنها كثر من العقل واما المقول فمقوله زميل والطير صفات كل
 قد علم حصوله وتبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الآية وقوله تعالى يا جبال اوبى معه
 والطير وقوله تعالى حكاه عن الهدد احطت عمالم فخطبه الآية وحكاية عن النحلة
 يا ايها النحل ادخلوها ككهم الآية (قال الفصل الثاني في الفصل ٢) ان حجة القلاسية على
 شدة بوحه احدها ان الما اول الاول يجب ان يكون جوهرها مقارقات ذاته وقوله وهو المراد
 بالعقل اما الجوهرية فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول للعللة الاولى اعنى للواجب
 فيلزم صدور الكثيرا عن العرض والمحل من الواحد الحقيقى واما العرض فيلزم تقسم الشئ
 على نفسه واما المعارفة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحل المذكور
 وان كان مادة او صورة وكل منهما لا يوجد الا بالآخر لم فاعلية احدهما للآخر وهو مع اما المادة
 ولان شأنها المصول دون العمل واما الصورة فلاها اما تعمل بمشركة المادة فيلزم بقدها على
 نفسها وان كان مضافا الى مقارقات ذاته لاني فلهما بالبدن الذي هو شرط العاقلية اما معلول للواجب
 فيلزم الكثرة اول النفس فيلزم تقدمه على بعد فصار الحاصل ان الما امر صحيح وجوده عن العلة الاولى
 وابدان الما اول الثاني وما ذلك الا العقل لان الجسم لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعللة الاولى وضمير
 لا يصلح علة الما اول الثاني لان ما يصلح له لاهلية يعترف في علمته الى امر خارج عن ذاته فان كان معلولا له
 لم تقدم الشئ على نفسه وان كان معلولا له لاهلية الاولى لزم صدور الكثرة عنها وتايها ان الما اول الاجسام

متن يجب الى الجسم في ادراكاتها لا يجمع استقلالها بايجاد الجسم

يجب ان تكون عقلا والالكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره فيلزم تقسم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا قائما به فظاهر واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط بالجسم والالكان عقلا لانفسا فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلاهما لا يوجدان الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين يمنع بعض المقدمات اي لانسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وقد تكلمنا على ذلك ولوسلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا يصدر عنه الكثير بواسطة الارادة ولانسلم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة وعن الذات بواسطة وانسلم ان المعلول الاول يجب ان يكون موجبا لما بعده لجواز ان يكون واسطة وحينئذ يجوز ان يكون اول ما يصدر نفسا او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الجزء الاخر من الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نسلم ان البدن شرط لفاعلية النفس بل لا ذرا كانتا فان قيل فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا تعني بالعقل سوى هذا فقلنا المدعى ان الذات جوهر مغاير في ذاته وفعله ايجادا كان او ادراكا ويجوز ان يكون المصادر الاول مستغنيا في فعله الايجادى دون الادراكى فان اشترط في النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا وفيهما جميعا كان هذا غير العقل والنفس فلا يتم المطلوب (قال الثالث ٤) اي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون المطلوب محسوسا او معقولا والا الاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون للجذب اول الدفع وجذب الملايم شهوة ودفع المنافر غضب وهما على ذلك محال لانه يسيطر منشاها الاحوال لا يتغير من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة فتعين الثاني وهو ان يكون المطلوب معقولا وذلك المطلوب معشوق لان دوام الحركة انما يكون لفرط طلب تقضيته محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبه احدها او الامساك به فعلق بالمعشوق والا لان باطلا لان الذات او الصفة اما ان تتنازل في الجملة فيلزم انقطاع الحركة لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا يتنازل اصلا فلا بد من اليأس عن حصول ما هذا شأنه ويلزم الانقطاع او دوام طلب النجاة على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث وهو ان يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شيئا مستقرا او لا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل بل شيئا غير مستقرا اي شيئا بعد شيئا بحيث ينقضى شبه ويحصل آخر ويجب ان يحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية والا يلزم الانقطاع فيثبت ان المطلوب حصول مشابهاة غير مشابهة لحصل على التدرج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية يتحرك الفلك ويستخرج بحركته الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل يزول وضع ويحصل آخر غير اول شبه ويحصل آخر ويحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يتقبل منه المفيض بواسطة تلك المشابهاة ولا يجوز ان يكون ذلك هو الواجب والام يختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول والاعتراض عليه ان لا نسلم وجوب دوام حركات النجوم وامتناع انقطاعها ولا نسلم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب او الدفع لم لا يجوز ان يكون لغرضه او التشبه به او غير ذلك ولا نسلم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك

٤ ان دوام حركات الافلاك بالارادة لا يجوز ان يكون الا لنيل شبه دائم غير منقسم بمعقول كامل بالفعل لا يتناهي كالا ولا يلزم الانقطاع او طلب المحال وليس هو الواجب والام تختلف الحركات فتعين العقل ورد منع اكثر المقدمات متب

ولا يلزم من تشابه أجزائها في الحقيقة تشابه أحوالها ولا يلزم من عدم تشابه ذات المشوق
أحواله حصول اليأس ولا من تشابه انقباض الطالب لم لا يجوز أن يدوم الرجاء أو يكون المشوق
أو حاله أمرا غير قاري حقيقة نوعه بتعاقب الأجزاء كما ذكرتم في الشبه ولا يلزم من تشابه المشوق
الموصوف بصيغ كمال غير متشابهة هو العقل والميل لم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون
انقسامه ومن هذه وإن أمكن دفعه لكن لا يتم المطلوب الإدفع الكل (قال المجتهد الثاني
في أحواله ص ٧) يشير إلى إثبات أحكام تنفر على إثبات العقول المجردة - هذا إذا عشرين بمعنى
أنها ليست أقل من ذلك وأما في جانب اليكثرة فالله تعالى كلف ولا يقطع بانحصار
الأفلاك الكلية في التسع بل يجوز أن يكون بين تلك المحيط بالكل وذلك الثوابت الأفلاك كثيرة
وأن يكون كل من الثوابت في ذلك ولو سلم فيجوز أن يكون لكل من الأفلاك الجزئية عقل بدر
أمريه ويتشبه هوة بوجه لا يلزم كنهه إلا الله تعالى وجوده وأما تصير عشرة مع كون الأفلاك
تسعة لأن الأول مصدر أولئك ونفس وعقل وهكذا إلى آخره فيكون العقول العشرة تسعة ومع
الأول المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل أولئك الأخير يدبر أمر عالم المعاصر بحسب الاستعدادات
التي تحصل للواد العصرية من قعدد الأوضاع العلكية والمراد تدبير العقول اليسائر وأما
الكلمات لا تصرف الذي للنفوس مع الإيدان ومنها أنه الزيلة للمسبق من أن كل حادث
مشوق بمادة يحل فيها كالصور والاعراض أو يتعلق بها كالمفوس والعقول مرة عن ذلك
ومنها أن كلام العقول نوع يخصص في شخص لأن تكثر أشخاص النوع الواحد لا يكون إلا
بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها أن كانهما حاصلتان بالفعل لأن خروج الشيء
من القوة إلى الفعل لا يكون إلا بما له مادة تندرج في الاستعدادات بحسب قعدد المعدات
من الأوضاع والحركات ومنها أنها عاقلة لذواتها وجميع الكليات ما لذواتها فلا أنها حاضرة
بما هيها عند ذواتها المجردة وهو معنى العقل الذي لا يتصور في تعقل الشيء نفسه حصول المثال
المطابق وأما غيرها فلا أنها مجردة وكل مجرد يمكن أن يعقل لواءه من الثوابت المسابقة والواحد
العربية المابقة من العقل وكل ما يمكن أن يعقل فله يمكن أن يعقل مع غيره من الكليات لأن
الصور العقلية ليست متعاضدة بل متعارضة وكل ما يمكن أن يعقل مع غيره صحيح أن يقارنه
من غير أن يتوقف صحة المقارنة على حصولهما في جوهر المساقل لأن ذلك متأخر عن صحة
المقارنة ضرورة تقدم إمكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور
فمن صحة مقارنته المجردات وسائر الكليات ثامة صد حصول المجرد في الأعيان فثبت
صحة تعقله أياها إذ لا معنى له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما يصح القول المجردة
فهو حاصل بالفعل لما مر فكون عاقلة لذواتها وجميع المعدة ولأنك خبر بإنشاء هذه القروغ
على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند الحكماء فلا حاجة إلى التمسك (قال وأما ما أدى إلى أحوال
العقول أيها ما أدى لكلمات النفوس العلكية ٨) بمعنى أن الموجب لتلك الحركة السردية هو العقل
لا بطريق المباشرة والانعكاسية تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه فليكن عقلايل بطريق الأفاضة
على النفس الحركة بقوة التي لا تشاهي ويقولها منه ذلك الفيض وتأثيرها تأثيرا غير متناه
عن سبل الوساطة دون المداينة لامتساع صدور غير المتناهي عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن
مستندا من مبدأ عقل غير متناهية القوة ومنها أن الأخير من العقول وهو المسمى بالعقل الفعال
يوطى النفوس البشرية كالأجزاء وأخرجها من القوة إلى الفعل في تعقلاتها وبسببها إلى النفوس بسبب
الشمس إلى الانصار بل أتم وهو كالحراثة للمعقولات إذا أقبلت على قدامه وإذا اشتغلتا عليه
بجانب الحس اتجعت عنها الصورة العقلية كالمرآة إذا جردت في صورته تمثلت فيها

٨ والشريعة بل النفوس والأجرام
أبصارها متى

فإذا ارض بها عنهما زال ذلك التمثل وربما مثل فيها غير تلك الصورة على حسب ما يخاذي بها
فكذا النفس اذا ارض بها عن جانب القدس الى جانب الحسن او الى شئ آخر من امور
القدس ومنها ان مبدأ النفوس كلها من حيث هي نفوس يجب ان يكون من العقول اذ
لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام فلا تصدر عن الواحد
الحقيقي ولا ان تكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل بمشاركة الوضع فلا
تؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام في المبدأ القريب الذي تستند اليه كلية النفوس
وان كان بعضها من البعض وبهذا يبين ان المبدأ القريب لكلية الاجسام لا يجوز ان يكون
هو الواجب ولا الجسم واجزؤه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس انما تفعل بواسطة
الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتدائها على كون الصانع موجبا لا يصدر
عنه الا الواحد (قال على ما قيل ٢) اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب الوجود وكيفية صدور
النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن الواجب يجب ان يكون عقلا
ولاشك ان له وجودا وامكانا في نفسه وجوبا بالغير وعلا بذلك وبمبدئه فقل صدر عنه باعتبار
وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس وباعتبار امكانه فلاك اسنادا للاشرف الى الاشرف
وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس وذلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك
ثم تفويض تدبير عالم العناصر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن
العقل الاول باعتبار امكانه هيولى الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه
بوجوب وجوده بعلمه عقله وباعتبار علمه بعلمه نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم
امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي ذكروا طرا يقضي صدور الكثرة عن الواحد
على انه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجود والامكان
وتمرد ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحديثات تختلف بها احوال العلل الموحدة على ما قال
في الشفاء نحن لانعم ان يكون من شئ واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست
في اول وجودها اذ خلقه في مبدأ قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد
ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال اوصفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا ثم يلزم عنه
لذاته شئ وبمشاركة ذلك اللازم شئ فتتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاتها فيجب ان يكون مثل
هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلومات الاولى ثم العقول ليست متفقة
الانواع حتى يلزم انها في آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وذلك بل يجوز ان تنتهي
سلسلة العقول الى ما يكون مبدأ الهيولى ايضا صر وما يعرض لها من الصور والاعراض
بحسب ماله من الحثيات وما يحصل للواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه
كثرة حثيات واعتبارات واما السواب والاضافات فانما تفعل بعد ثبوت الغير فلو دلل ثبوت
الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة وان حثيات كل عقل تخصص
في الثالث او الرابع فلا يمتنع ان يكون مبدأ فلك الثوابت عقولا كثيرة او عقلا واحدا
باعتبارات وحديثات غير محصورة وما ذكره دفع اعتراضات الاول ان الوجود والوجوب والامكان
ان كانت امور اعتبارية لا تتحقق انها في الاعيان لم تصلح اجزاء من العلة الموحدة وان كانت
وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لم كون الواحد مصدرا لاكثر من الواحد
وكذا الوجه لجهات كثرة العقل تعقله للوجوب ونحوه الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل
فلك ونفس وعقل الى ما لا ينتهي فلا تخصص العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان حديث
اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلقى بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد فلك الثوابت مع
كثرتها الى العقل الثاني باعتبار اسكانه يثبت صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور

ان الصادر الاول عقل ويصدر عنه
باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه
بالغير نفس وباعتبار امكانه جسم جريا
على ما هو الالبق وهكذا الى الاخير
واعترض بان تلك الاعتبارات
اما وجودية فيعود المحذور او عدمية
فلا يصلح اجزاء من الموجد ولو سلم
فلم لا يكتفى الواجب لماله من السواب
والاضافات وكيف يكتفى الواحد
في فلك الثوابت وبان العقول امامتفة
الماهية فلا تنقطع السلسلة ولا فيجوز
ان لا يحصل الفلك الا بعد عدة
من العقول فكيف يجزم بانها عشرة
على ان جزئيات الافلاك فوق النسبة
قطعا وكلها انها احتمالا وفي التنصيص
عن ذلك اطناب لا يلقى بالكتاب

والاعراض المنصرفة الى العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيات العدمية والاعتبارية
صكا في صدور الكثير من الواحد لجاز استيادته الى الواجب باعتباره ما له من السلوب
والاضافات السادس انه اذا كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما يتقطع عنده سلسلة
العقول والافلاك بان لا يصدر عنه ذلك وعقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن
العقل الاول الاعقل ثان وعن الثاني الاعقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم
بعد صدور عقل كثيرة وحيث لا يصح الجزم بل يصدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس
وبان للعقول عشرة على عدد الافلاك مع الاول كيف والافلاك الجزئية كثيرة يستدعي كل منها
مبدأ واعتقوا بانها يمتثل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون
كل من الثوابت على فلك هذا ولا يمتنع ان كلامهم في هذا المقسم مع ابتداء على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد يمتثل على مقدمات اخرى ممتعة وان الاجمالي والاولوية لا يمتنع تفهاني
المطالب العلمية (قال المبحث الثالث) جعل هذان مباحث العقول نظر الى ان الملائكة عند الفلاسفة
هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخص باسم الكروبيم ما لا يكون له علاقة مع الاجسام
ولوا بالثاثير والقبائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر مجردة لها تصرف
وتاثير في الاجسام المنصرفة من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية بالانبياء والشياطين
هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث اينبلا ثمتها على القوى العقلية وعصرقتها
عن جانب القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهبة
وهم من زعم ان النفوس البشرية بعد جفارتها عن الايدان وقطع لعلاقة منها
ان كانت خيرة مطيعة للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة ياعنه على الشرور والقبائح
معينة على الضلالة والانحلال في الفوضى فيهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة
والشياطين مما انعقد عليه اجماع الارباء ونطقه كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة
والسلام وحكي شاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه
انفيها كما لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية (قال وزعموا ان لكل فلك روحا) يشير الى ما ذهب
اليه اصحاب الفلسفات من ان لكل فلك روحا كذا يدبر امره ويتصرف منه ارواح كثيرة مشلا
للعرش اعني الفلك الاعظم روح يدبر امره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم
وتتبع منه ارواح كثيرة تتعلق باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن
الانسان ولها قوة طبيعية وجوانية وتساند بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم
الروح والملائكة صفاء وقوله تعالى وري الملائكة حافظين من حول العرش يسبحون بحمده ويحيي
وهكذا سائر الافلاك واثنوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا
لكل يوم من الايام والساعات والهار والحيال والمفاوز والعيان وانواع النبات والحيوانات
وعبر ذلك على ما ورد في لسان الشرع من ذلك الارزاق وذلك البهار وذلك الامطار وذلك النبات
وتحدر ذلك وبالجملة فكسائت لكل من الايدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع
بل لكل صنف روحا يدبره يسمى بالطبائع التام لذلك النوع تحفظه من الآفات والخافات
وتظهر اثره في النوع ظهور اثر النفس الانسانية في الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح
على كثرتهم جدا كقوله عليه السلام افنت السماء وحق لها ان تسطر فوقها موضع قدم الاوقية
ملك ساجدا وراكع (قال وعندنا) ظاهر ان كتاب والسنة وهو قول اكثر الامم ان الملائكة اجسام
اطيعة نورانية قادرة على التشكلات بأشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة
شأنها الطباعات ومكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبياء عليهم السلام وامانة على وجه

في الملائكة والجن والشياطين زعموا
ان الملائكة هم العقول المجردة
والنفوس الفلكية والجن ارواح مجردة
لها تصرف في المنصرفة بال
والشياطين هو القوة المتخيلة في الانسان
ويعتصمهم على ان النفوس البشرية
بعد المفارقة ان كانت خيرة فالجن
وان كانت شريرة فالشياطين

فيمتثل ما فيه ارواح كثيرة تفهاني
باجزائه واطرافه والمدبر لأمر العرش
يسمى بالنفس الكلية يدبر امره
في جميع ما في جوفه والشياطين
مثلة القوى للنفس الانسانية وهكذا
لكل قسم من المنصرفة من الجبال
والماز والعمراتك وانواع النباتات
والحيوانات وغير ذلك روح يدبر امره
وتحفظه من الآفات يسمى بالطبائع
التام وفي لسان الشرع بالملك لذلك
النوع
الملائكة اجسام اطيعة تتشكل
بأشكال مختلفة شأنهم الخير والطاعة
والعلم والقدرة على الاعمال الشاقة
الجن كذلك الا ان منهم المطيع
والعاصي والشياطين شأنهم الشر
والاغواء والغالب عليهم هم صغرا ناز
وعلى الاوان منهم الهواء

يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام
لطيفة هوائية تتشكل بأشكال مختلفة وتظهر منها افعال غريبة منهم المؤمن والكافر والمطيع
والعاصي والشیاطین اجسام نارية شأنها القاء النعس في القساة والغواية بتذكير اسباب المعاصي
والذات وانشاء مفاعيل الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال الله تعالى حكاية عن الشيطان
وما كان لي عليهم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم قيل تركيب
الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشیاطین عنصر النار
وعلى الآخر عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاحتدال
بل على قدر صالح من غلبة احدھا فان كانت الغلبة للأرضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض
وان كانت للمائية فالى الماء اولهوائية فان الهواء اولالنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاحياز
اوبان يكون حيوانا فيفارق بان الاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب
بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والارقي غاية اللطافة والشفيف
كانت الملائكة والجن والشیاطین بحيث يدخلون المنافذ والمضائق حتى اجواف الانسان
ولا يرون بحسب العنصر الا اذا اكسوا من الممتزجات الاخر التي يغلب عليها الارضية والمائية
جلايب وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ما تعاون
الانسان على اعمال يحجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي
على الماء وتحفظه خصوصا المضطر عن كثير من الاوقات وامالجن والشیاطین فيخالطون
بعض الاناس ويعاونونهم على السحر والطلسمات والبركات وما يشاكل ذلك (قال ولا يمنع
ان يكسبوا ٩) اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهي ان الملائكة والجن
والشیاطین ان كانت اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان تكون مرتبة لكل سليم الحسن
كسائر المركبات والالجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا تبصرها ولا تسمعها
والعقل جازم ببطلان ذلك على ما هو شأن العلوم العادية وان كانت غلبة اللطيف بحيث لا يتجزأ
روية الممتزج يلزم ان لا يروا اصلا وان تنزق ابدانهم وتحل تركيبتهم ياد في سبب واللازم باطل
بما تواتر من مشاهدة بعض الانبياء والاولياء ايهاهم وبكاملتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب
الرياح العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم
صور نوعية وامرجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور
الشكل بالاشكال المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باستناد المركبات
الى القادر المختار فظاهر لجواز ان تخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض
وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبتهم وتبدل اشكالهم واما على القول بالانحياز فلجواز ان يكون
فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال
دون البعض او يظهر احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة الغشاء والجلاب لهم فيصرون
اوان تكون نفوسهم او امرجتهم او صورهم النوعية تقتضي حفظ تركيبتهم عن التحلل وتبدل
اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون به
جهات هبوب الرياح وسائر اسباب التحلل التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم
ضرب روائج الجواب بانه يجوز ان تكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلزم ما يحكي
عنهم من الفؤاد في المنافذ الضيقة والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر
ونحو ذلك (قال حاشا ٢) يشير الى ما ذهب اليه بعض المتألهين من الحكماء ونسب الى القدماء
من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم النيل ليس في مجرد المجردات ولا في مخالطة

١ احيانا جلايب من اجسام كثيفة
فيرا هم الانسان او يكون فيهم
من العنصر الكثيف ما يقتضي
الظهور لبعض الابصار وفي بعض
الاحوال وان يكون في امرجتهم
وصورهم النوعية ما يقتضي حفظ
التركيب عن الانحلال والاشكال
بالاشكال واما على القول بالقادر
المختار فلا اشكال

٢ حاشا من الناس من زعم ان بين عالمي
الحس والعقل واسطة تسمى عالم
المثال لا تخص مدته فيد لكل موجود
من المجردات والماديات حتى الالوان
والاشكال والطعوم والارواح
والاوضاع والحركات والسمكات
وغبر ذلك مثال قائم بذاته مستغن
عن المسادة والزمان والمكان ولهذا
يسمى بالمثال المعلقة والاشباح
المجردة وعليه ثواب المعاد الجسدي
والمناجات وكثيرا من الادراكات
وخوارق العادات والجن والشیاطین
والغيتلان ونحو ذلك واحتجوا
بان ما يشاهد من الصور في المرايا
ونحوها ليست عدا ماصرفا ولا من عالم
الحس وهو ظاهر ولا العقل بكونها
ذوات مقادير ولا هي تسمى في آله
جسمانية لامتناع ارتسام الكبير
في الصغير وهذه شبهة واهية
ثبت عليها دعوى غاية فلم يلتفت
اليه المحققون من المتكلمين والحكماء

الابدان وفيه لكل موجود من الجردات والايحسام والاعراض حتى الحركات والسكنات
والاوضاع والهيئات والمعلوم وانواع شال قائم بقاءه على لاق مادة ومحل يظهر للحس بعمونة
مظهر كالمراة والحبال والماء والهواء ونحو ذلك وقبيل يتغل من مظهر الى مظهر وقد يميل
كما اذا قدمت المراة والحبال او زالت المقابلة والتخل وبالحل هو طام فظلم الفسحة غير
متناه بعد وحدو العالم الحسي في دلو حركته فلا كنه الثابتة وقبول عناصره ومن كنهها تار حركات
اقله واشترافات العالم العقلي وهذا ما قاله الاقدمون ان في الوجود عالما مقدارا غير العالم
الحسي لا يتناهى بحدوده ولا تحصى مدته ومن جملة تلك المدن جابلقا وجارصا وهما مدنيان
عقل جنان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيها من الخلايق ومن هذا العالم تكون الملائكة
والجن والشياطين والقبائل لكونها من قبل المثل او النور من السلطة المرافقة اظاهرة فيها
وبه تظهر الجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح والمطافة والكشفة وغير ذلك بحسب
استعداد القابل والفاعل وعليه بنوا امر الاماد الجسماني فان البدن المثالي الذي يصرف
فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الخواص الظاهرة والباطنة فلنذ
ويتألم بالذات والايكلام الجسمانية وايضا يكون من الصور المعلقة ثورية فيها تفهم البعد
وظلمية فيها هذاب الاشياء وكذا امر المشامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في الملم
او يتخلل في البعثة بل يشاهد في الاعراض وتعد غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدرة
التي لا تتحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق الاعمال كما يحكي
عن بعض الاولياء انه مع افاته ببلده كان من حاضري المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر
من بعض جدران البيت اخرج من بيت مسدود الابواب والكوات وانه احضر بعض الاشخاص
اولئك او غير ذلك من مسافة بعيدة في زمان قريب الى غير ذلك والافالون بهذا العالم منهم
من يدعى ثبوتها بكاشفة والتجارب الصحيحة ومنهم من يحج بان ما يشاهد من تلك الصور الجردية
في الزايات ونحوها ليست عتقا صرفة ولا من عالم الماديات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذات
مقدار ولا حرفة في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير في الصغير ولما كانت الدعوى حالية
والشبهة واهية كما سبق لم يلغف اليه المحققون من الحكماء والمنكته من (قال المقصد الحاشي
في الالهيات ٧) اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز
وافعاله واسماها فلهذا جعل المقصد ستة فصول يشتمل الاول منها على تقرير الادلة على وجود
الواجب وعلى تحقيق ان ذاته هل تخالف سائر الذوات وطريق اثبات الواجب عند الحكماء انه
لاشك في وجوده ووجوده فان كان واجدا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بهما يترجم
وجوده وينقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور والتسلسل وهو محال او ينتهى الى الواجب وهو المندوب
وعند المتكلمين انه ثبت حدوث العالم اذا شك في وجود حادث وكل حادث في الماضي فله ثبت
فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان ينتهى الى قديم لا يقتصر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب
وكلا الطريقين متى على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجود وعلى استحالة الدور
والسلسل والمتكلمون لما يقولوا يقدم شي من الممكنات كان اثبات اقدم اثبات الواجب ولا بد عليهم
ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاعراض العقلية اما اولها
مرفى مسئلة حدوث العالم واما ثانيا فلان ذلك انما هو في المعدادات دون الاعمال الموجودة التي لا بد من
وجودها مع وجود المعلول وتوهم امضهم انه يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف
على امتناع الترجيح بلا مرجح ان يقال لا بد ان يكون في الموجودات موجود لا يقتصر الى آخر
دفعه للدور والتسلسل ولا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستقناء عن الغير

٧ وفيه فصول الفصل الاول
في الذات وفيه مباحث البحث الاول
في اثباته وفيه طريقان للمتكلمين
والحكماء حاصلهما انه لا بد
لوجودات الممكنة من موجود واجب
والحدثة من محدث قد لا يستغنى
الدور والتسلسل وقد يترجم الاستغناء
عن بطلان الترجيح بلا مرجح فيقال
لا بد من موجود لا يحتاج الى الغير دفعا
للدور والتسلسل او عن بطلان الدور
والسلسل فيذكر دجوه الاول او لم يكن
في الموجودات واجب لزم وجود
الممكن من ذاته وفساده بين الذي
يجمع الممكنات اعني المأخوذ بحيث
لا يخرج عنها واحدا لا بد لها امكانها
من مستقل بالفاعلية وهو لا يجوز ان
يكون غسبا ولا كل جزء منها وهو ط
ولا بعض الاجزاء لانه كونه علة لنفسه
وامله ولانه يفتقر الى بعض آخر
فلا يستقل ولان كل جزء فرض فعله
اول فحين كونه خارجا وهو الواجب
فمسالى ذلك لا بد لجمع امكانات
من صلة بها يجب وجوده ويترجم
عدمه ولا شيء من آحاد الجملة كذلك
لان كل واحد منها يحتاج الى آخر فلا
وجوب بالظن اليه كراعي مبدأ الحوادث
بالاستدلال لزم يكن واجبا او مستملا
عليه فان كان له علة من خارج بطل
الاستدلال والافان امتنع قبل وجود
امداد لزم الانقلاب وان امكن لزم
الترجح بلا مرجح وفي استغناء هذه
الوجود عن ابطال التسلسل نظير

لا يقتضي الوجوب وامتناع العدم الاعلى تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والالزام ان يكون
المستغنى عن الغير بوجود تارة وبعدم اخرى من غير ان يكون ذلك الوجود والعدم لذاته ولا غيره
بل بمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يقتصر الى ابطال الدور وللسلسل
وذلك وجوه الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات
لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن كل ممكن مستندا
الى ممكن آخر لا الى نهائية وهو معنى السلسل وان ارد بجمع الممكنات من حيث هي فلا بد من بيان
ان علتها ليست نفسها ولا جزأ منها بل خارجا عنها وذلك احدا دلة ابطال السلسل وبهذا
يظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال السلسل وتقريره ان مجموع الممكنات اعنى المأخوذ
بحيث لا يخرج عنه واحد منها ممكن بالطريق الاول وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اى مستجمع
بجميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان يكون نفسها وهو ظاهر ولا كل
جزء منها والالزام توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان
المستقل يعليه المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شئ من الاجزاء بعلة اخرى
بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء منه اما اول فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما
واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن يستند الى ممكن آخر
فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بفاعلية ذلك
المجموع فاعلية اولى بذلك لكونه اقدم واكثر تأثيرا واول احتياجا فلا يتعين شئ من الاجزاء
لذلك فتعين كون المستقل بفاعلية مجموع الممكنات خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات
يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة ابطالان السلسل وقد سبق
الكلام فيه تقريراً واعتراضاً وجواباً فلا حاجة الى الاعادة الوجد الثالث مجموع الممكنات
ممكن وكل ممكن فله علة بها يجب وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد
على ما مر والعللة التي بها يجب وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون
بعضاً من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة يفقر هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود
بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا عنها وهو الواجب وهذا بخلاف المجموع المفروض
من الواجب والممكنات فان بعضاً منه اعنى الواجب بحيث يتعين للعللة ويتحقق الوجوب
بالنظر اليه ولما كان وجوب الوجود في قوة امتناع العدم كان لهذا تقرير آخر وهو انه لا بد لمجموع
الممكنات من فاعل مستقل يتمتع عدمها بالنظر الى وجوده ولا شئ من اجزاء المجموع كذلك
ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال السلسل وورود المنع بان ما بعد المعلول المحض
لا الى نهاية كذلك اى يجب به وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجود الرابع ان العللة التامة للحادث
المقارن له في آن حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العللة او تقدمه عليها ارم تكن واجبا
او مستقلا عليه لزم المحال لانها لو كانت ممكنة بتمامها فاما ان يكون لها علة من خارج فلا تكون
تامة لاحتياج الحادث الى تلك العللة الخارجية ايضا وقد فرضنا تامة هف واما ان لا يكون لها
علة من خارج وحينئذ اما ان يتمتع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتى
الى الامكان واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحاً بلا مرجح وفيه نظر
اما اول فلان الظرف ان يتعلق بوجود العللة فلا نسلم على تقدير الامتناع لزوم الانقلاب وان يتعلق
بالامتناع والامكان فلا نسلم على تقدير الامكان لزوم الترجيح بلا مرجح وقد سبق مثل ذلك في
دفع ما توهم من امتناع الحادث في الان ثم امكانه واما ثانيا فلان ما ذكر مشترك الالزام
لجربانه في العللة التامة المستقلة على الواجب وكذا في العللة التامة التي هي تكون نفس الواجب لكن
بالنظر الى وجود الحادث (قال المبحث الثاني ٢) قد سبق الدلالة على وجود الصانع

لما كان الظاهر في نظر الكل هو عالم
الاجسام من الكميات والعنصرات
مفرداتها وكمياتها متاع فيما بينهم
الاستدلال بذواتها وصفاتها
لامكانها اوحدها على وجود
صانع قديم قادر حكيم وكثيرى كلام الله
تعالى الارشاد الى ذلك لانه انفع
للجمهور ووقع في النفوس لما في دقة
الدلة الحكمية من فتح باب السببات
وام يعبأ باحتمال ان يكون ذلك
الصانع غير الوجوب تعالى اما الشهادة
الحسنة لانه لا يكون الاغنيا مطلقا
وهو المعنى بالواجب فيكون من
الاعتقادات التي قلما يخلو استكثارها
عن التأدى الى اليقين ولما لانسيان
الذهن الى انه لو كان مخلوقا فخالفه
اولى بهذه الصفات فلا يذهب
ذلك الى غير النهاية واما لان المقصود
الرد على من لا يقر لهذا العالم بوجوده
الخلق والاخر ومنه المبدأ والبدء
المنتهى وقد اشير الى اعتراف الكل به
عند الاضطرار تنبها على انه مع
شؤنه بالبرهان والافتقار من المشهورات
جريا على ما هو الاثر بالمطالعة

البراهين وههنا تشير الى وجود اقامة والى كونه من المشهورات التي لم يخالف
 فيها احد من يتقدمه عدلا للجهود في اثبات ما هو عظيم المطالب العالي
 بان ذلك لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والارواح والسموات
 والمركبات العديدة والشيئية والحيوية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صرح
 الاستدلال بدواتها وطمأنها لاهكامها وجد وثباتها على وجودها صانع قد
 قادر حكيم وبأي اربعة طرق هي ايشياء فيملي الجهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعا
 من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في حلق السموات والارض واخلاق الببل والهار والفلان
 التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما ازل الله من السماء من ماء فاحياه الارض بعد موتها
 ومث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات
 لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر والجموع
 المسخرات بامره وكقوله تعالى سخرهم آياته في الآفاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم مختلفكم
 من ماء مهين وكقوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
 ان عبر ذلك من مواضع الارض الى الاستدلال العالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها
 واطوارها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الادفل من طاقات الله الصاعدة والهابطة
 والاثار العلوية والسفلية والاحوال المتشاكل والنبات والحيوانك سمى الانسان وما اودع بطنه
 مما يشهد به علم الشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومعنى الكل حتى ان افكار الممكن الى الواحد
 والحادث الى المتحد ضروري بنبه القطرة وان قاعل الجبابرة والعرايش على الوحده
 الاودق الاصح لا يكون الا قادرا حكيم ما قيل سلسلا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك
 الصانع جوهر ارواحيا من حلة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوده
 الاول انه يعلم بالحدس والخصم ان الصانع لمثل هذا لا يكون الاغيبا مطلقا بقرينة كل شيء
 ولا يستقر هو الى شيء بل يكون وجوده لذته فيكون الدليل من الاقاصيات والاستدلال منها كبيرا ما
 يقوى الظن بحيث ينمى الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل يتساق الى ان هذا الصانع
 ان كان هو الواجب الخالق فذلك وان كان مخلوقا فخالقه اول بان يكون قاه وحكيما ولا يذهب
 ذلك الى غير النهاية اظهر بعض ادلة بطلان التسلسل فيكون المنتهى الى الواجب تعالى
 وتقدس ولهذا صرح في كثير من المواضع بان تلك الآيات انما هي لقوم يعقلون اشكالت
 ان المقصود بالارشاد الى هذه الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجوده صانع يكون منه المبدأ
 واليه المنتهى وله الامر والهي وكونه ملجاء الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوقات المذكور
 في بعض المواضع من انزل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله لخصصين وكقوله تعالى
 ان من يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألهم من خلق السموات والارض يقولن
 الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع نبوته بالادلة القطعية والوحدانية مشهور يستقر به
 الجهور من المعترفين بالسوء وغيرهم اما بحسب القطرة او بحسب التهدي اليه واجب الاستدلالات
 الحفية على ما نقل عن الاعراب انه قال العبرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير فحماوات
 اراج وارض ذات فيجاج الآتد على اللطيف الحبير وحالفت الملاحدة في وجود الصانع لا معنى انه
 لا صانع للعالم ولا معنى انه ليس بوجوده ولا معدوم بل واسطة بل معنى انه مبدع لجميع المتفيلات
 من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجود والاكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها
 فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب ما غنى في التمرة ولا حة في اه هذيان بين البطلان (قال المحث
 انك ٦) الحق ان الواجب تعالى يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ هو عالم لا واما ان كل

٦ ذات الواجب تصالف ذات
 الممكنات والاكان اشبار
 بخصوصيته وحيثه والوجوب
 لما للذات فلم يوجب الممكنات اذ
 الخصوصية جيلم اسكان الواجب
 لتركه وتدل بل تماثلها وتقدر بالوجوب
 والحيوة وكال العلم والقدره او لا كهيوة
 الموجبة الاربعة مثل ما من ادلة
 اشترك الوجود وريادتها اعتمد
 اتحاد مفهوم الذات الصادق على
 الدوات لا تماثل الدوات لان وقوعه
 على ما وقع لازم لاداني كما
 في الوجود

عن الآخر بخصوصية فكل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المتنافي للوجوب الذاتي نعم يشترك ذاته ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق المعارض على المعارض كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا اشتراك في مفهوم الذات وصدقه على جميع الذات من غير دلالة على تماثل الذات وتشاركها في الحقيقة فاذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذات وانما تماثلها بحال اربعة هي الوجود الواجب الذي قد يبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى بالالهية هي الموحدة لهذه الاربع تمسك بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه المعارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين المقابلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب قلنا لان المتصف بالوجوب والمقتضى للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زايد عليها (قال المبحث الرابع ٣) قد يجعل من مطالب هذا الباب ان الصانع ازل ابدى ولا حاجة اليه بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وبدا وبعض المتكلمين لما اقتصر وا في البيان على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقر وا الى اثبات كونه ازلا بدينا فيتو الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث ويتسلسل وبنا سقيم لانه لا لالة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله تعالى من غير واسطة والثاني بان القديم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او متبها اليه بطريق الاحتياج لان الصا در بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك (قال الفصل الثاني في الترتيبات ٨) اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي انكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافي في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلاله خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنطه او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولي بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الآخر فيكون ممكنا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتزم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بحيث الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الواجب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع التثنية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في المعارض مع الاحتياز بخصوصية لا يوجب التركب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهية اذ لو كان عارضا لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والمادة مع الخصوصية ضرورة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما يقوم بها من الصفات وهو يتاني التعدد المقروض اذا الواجب حيث لا يكون بدون ذلك الخصوصية او باح من فصل فليزم الاحتياج المتأخر الوجود وهذا يصلح ان يجعل ذلك مستقلا

٣ لما كان الواجب ما يمتنع عدمه لم يحتاج بعد اثباته الى اثبات كونه ازلا ابدا والمتكلمون لما افتصر وايضا تفهم على اثبات صانع العالم افتقر وا الى اثبات ذلك فلا زاية لبطلان الساسل ولما سيجي من ان الكل بقدرة القديم والابدية لما مر من استلزام المقدم امتناع العدم من

٨ وفيه مباحث المبحث الاول في التوحيد الواجب لا كثرة فيه اجزاء لان المركب ممكن ولا افراد الوجوه الاول لو وجد واجبان والوجوب نفس الماهية والامكان ممكنان على اما بها فيتقدم على نفسه ضرورة تقدم الغلبة بالوجوب واما بغيرها فلا يكون ذاتيا لكان تمايزهما يتعين وهو ثبوت فيتركب الواجب الثاني لو تعدد الواجب فالتعين الذي به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او بها او بلازمها فلا تعدد او بغيرها فلا وجوب الثالث لو تعدد فالوجوب والتعين ان جاز اشكالهما لزم الوجوب لا تعين وهو محال لواتعين بلا وجوب وهو امكان وان لم يكن كان الوجوب بالتعين فيدوروا بالعكس او كلاهما بالذات فلا تعدد او بغيره

بأن يقال لو تعدد الواجب فالتيه الذي به الامتياز بين كان نفس الماهية الواجبة او ممللا بها
او بلازمها فلا تعدد وان كان ممللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لا بشيخ احتياج الواجب
في تميته الى امر منفصل فلهذا جعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد
لكان لكل منهما تعين وهو ضرورة وجوبه اما ان يكون بين الواجب واليدين لزوم اولا
فان لم يكن بل جاز ان يعكبا كهما لزم جواز الواجب بدون التعين وهو محال لان كل وجود يتعين
اوجوازه لتعين بدون الواجب وهو ينشأ كون الواجب ذاتيا بل يستلزم كون الواجب بمكان
حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الواجب والتعين لزوم فان كان الواجب بالتعين لزم تقديم الواجب
على تعينه ضرورة تقدم الدالة على العلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الواجب
الذاتي بامير ان جعل التعين زائدا وان كان لتعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض
وهو تعدد الواجب لان التعين العلول لا يزم غير متخالف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين
والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياج في الواجب والتعين
بل في احدهما الى امر منفصل وهو ظاهر (قال الرابع) شروع في طرق المحكمين فيها انها
او وجد الكهان ويتصفان بالاحالة بصفات الالهية من العلم والقدرة والارادة وعبر ذلك
فاذا قصدا الى إيجاد مقدورين بكرة جسم معين في زمان معين فوقه اما ان يكون بهما
فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما باليجاد وقد سبق في بحث العلل
امتناع ذلك واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المتشظى للقادرية ذات الاله
وللمقدورية امكان للممكن فنبه المكنات الى الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان
لا يقال يجوز ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما فيلزم المحال
لانقول الاول باطل للزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالاخر فيلزم
من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الثاني لان التعذر باستقلال كل منهما بالقدرة والارادة
الوجه الخامس انه لو وجد الكهان بصفات الالهية فاذا اراد احدهما امرا بكرة جسم مثلا
فاما ان يتمكن الاخر من ارادة ضده اولا وكلاهما محال اما الاول فلاته المفروض تعاقب ارادته
بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما وهو محال لاستلزام اجتماع اثنين او لا يقع مراد واحد
منهما وهو محال لاستلزام عجز الالهين الوصوفين يكما بالقدرة على ما هو المفروض
ولاستلزام ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما بكرة جسم وسكونه في زمان
معين او يقع مراد احدهما دون الاخر وهو محال لاستلزام الترجيح بلا مرجح وعجز من فرض
فاد را حيث لم يقع مراده واما الثاني فلاته يستلزم عجز الاخر حيث لم يقدر على ما هو يمكن
في نفسه اعني ارادة الضد والمقدمات كلها يثبت سوى هذه فانها يستلزم ويقال لا يمكن ان يخالف
احدهما الاخر واردة صما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليها عجزا وذلك ان الممكن
في نفسه ربما يصير ممكنا بحسب شرط ككون الجسم في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر
والجواب ان الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والتمتع فيما ذكرتم من تعجز
الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين فكذا هو في اجتماع الارادتين
وهو لا يتناقض امكان كل منهما تعين اذ لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما
عالم بوجوه المصالح والمقاصد فادعنا المصلحة في احد الضدين امتنع ارادة الاخر قلنا لو سلم
كون الارادة تابعة للمصلحة نفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه المصالح فان قيل
ما ذكرتم لازم في الواحد اذ اوجد المقدور منه لا يتقيد بالقدرة عليه ضرورة امتناع إيجاد الموحود
فيلزم ان لا يصلح الالهية قلنا عدم القدرة بناء على تنفيذ القدرة ليس عجزا بل كمال القدرة بخلاف

واو وحدهما وقوع المقدور الذي
قصدها اما ان يكون بهما فيتي
الاستقلال او بكل منهما فلزم
مقدور بين قادرين او باحدهما فيلزم
الترجح بلا مرجح لان نسبة المقدورات
الهما على السواء لان القادرية
بالذات والمقدورية بالامكان الخامس
اذا اراد احدهما امرا فان لم يتمكن
الاخر من ارادة ضده فعا جرادا مانع
سوى تعلق قدرة الاول وان يتمكن
لم من فرض وقوعهما اما وقوع
الضدين وهو محال او لا وقوعهما
وهو عجز لهما مع الاستحالة في مثل
حركة جسم وسكونه او وقوع
احدهما فقط وهو ترجيح بلا مرجح
مع عجز من لم يقع مراده السادس
ان اسفا على كل مقدور لزم النوراد
والامتناع السابع ما به التميز ان كان
من اوارم الالهية فاطل والاف يمكن
ارادتهما فترفع الاثنية انما من
لادليل على الثاني يجب بعبه والارم
جها لات التاسع او تعدد لم يتناه
اذ لا لولية تعدد الدالة الشرعية
من الاجتماع ولصومس الفطرية
وفي بعض ما سبق ضعف لا ينبغي
بين

عدم القدرة بناء على سد الغير طريق القدرة عليه فإنه يحجز بتجيز الغير إياه وهذا البرهان يسمى
برهان التمانع واليه الاستسار بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فان اريد
بالفساد عدم التكرن فتقريره انه لو تعدد الآله لم تتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع
اقدارين او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شأن الآله كمال القدرة
واما الاخران فلما حصر وان اريد بالفساد والخروج عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الآله
لكان بينهما التنازع والتغالب وتغير صنع كل عن صنع الاخر بحكم اللزوم العادي فلم يحصل بين
اجزاء العالم هذا الالتئام الذي باعتباره صار الكل بمنزلة شخص واحد ويخلل الانتظام الذي به
يقسم الانواع وترتب الآثار الوجود السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم
التوارد وان اختلف لزم مفاسد التمانع اعني يحجزهما او يحجز احدهما مع اترجح بلا مرجح الوجه
السابع لو تعدد الآله فانه التمايز لا يجوز ان يكون من اوزم الا كهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض
فيجوز مفارقتها فترفع الالهيية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن ان الواحد كاف
ولادليل على الثاني فيجب نفيه والالزم جهالات لا تخصي مثل كون كل موجود نبصره اليوم
غير الذي كان بالامس ونحو ذلك فان قيل كان الله تعالى في الازل ولادليل حينئذ اجيب بان
المراد ان ما لادليل لنا عليه يجب علينا نفيه ونسادلل على وجوده في الازل وقد يجاب
بان المراد ان ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل فيما لا يزل
وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فاما ازل وهو بطل لانه لا يلزم
افتقاره الى المؤثر بل لا يجوز عند المتكلمين واما حارث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى
ضعفه بل ضعف هذا المأخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد دون تعدد فلو تعدد
لم يخصص في عدد والالزم باطل لما سبق من الأدلة على تناسل كل ما دخل تحت الوجود وقد
سبق ضعفه الوجه العاشر ان بعثة الانبياء عليه السلام وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف
على الوحدة انية فيجوز التمسك بالدلالة السمية كاجماع الانبياء على الدعوة الى التوحيد ونفي
الشريك وكالتصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان
لما عرف من ادلة التوحيد ومالم يعرف ان الله تعالى واجب الوجود خارج عن الممكنات لم يأت
اثبات البعثة والرسله لبس بشيء لان غاية استلزام الوجود الوحدة لاستلزام معرفته معرفتها
فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم بثبوته (قال خاتمة ٣) حقيقة
التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير
العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ونعني المقدم بمعنى
عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود فحين
انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا يجعل الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون
بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم تفويضهم تدبير شطر من حوادث
العالم وهو الشروع والتباليح الى الشيطان على خلاف مسيئة الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه
خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام
وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى الافلاك فرجع التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته
لا غير والمعتزلة انما يبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي تعدد الخالق والكل متفقون على
نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للمسحوق واما المشركون فبهم اشربة القائلون بان
للعالم آلهين نورا هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ الخيرات
هو بزدان ومبدأ الشرور هو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من بزدان وشبهتهم

٣ (خاتمة) لم يخل بالتوحيد القول بقدم
الصفات وايجاد الحيوان لافعاله وان
قبح لفظ الخلق واقبح منه تفويض
امر الشرور والتباليح الى الشيطان
واما القول بقدم العقول وايجادها
للفسوس والاجسام وقدم الافلاك
وتدبيرها لعالم العناصر فخطب هائل
والمشركون وفاقاهم الشوية
القائلون بمبدأين نوره وظلمة والمجوس
القائلون بتفويض الشرور حتى
الاجسام الخبيثة الى اهرمن وان
جعل متولدا من بزدان ومبدأ
الاصنام لتأويلات توهوها
والقائلون بالولد سبحانه الله عما

انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع
 الزوم ان اريد بالخير من قلب خيره وبالشر من قلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد
 خالق الخير وخالق الشر في الجملة غاية الامر انه لا يصلح اطلاق الشرير لظهوره فحين غلب
 شره وعروض بان الخير ان لم يقدر على دفع الشرير او الشرور فمما جز وان قدر ولم يفعل
 فشرير وان جعل ابتداءها خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما يرغم المعتزلة في خالق الباس
 وذريته واقداره وتمكينه من الاغواء قلل نفس خالق الشرور والفساد ايضا كذلك فلا يكون
 شرا وسفها ومنهم عبدة الملائكة وعبدة الكواكب وعبدة الاصنام اما الملائكة والكواكب
 فيمكن انهم اعتقدوا كونها قوة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء العباد
 عند الله تعالى مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلا خفاء ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا
 من ذلك قال الامام راحة الله عليهم في ذلك تأويلات باطلة الاول انه تعالى وراوح تدبر امرهم
 وتعني باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبر هذا العالم فزبنوا
 كلا منها بما يناسب ذلك الكواكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطاعات القوية الآثار
 لا توجد الاحيانا من ازمة متطاولة جسدا فعملوا في ذلك الوقت طائعا لمطابو خاص
 يعظمونه ويرجعون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم على احسن ما يكون من
 الصورة وكذا الملائكة فانخذوا صورها بالغوا في تحسينها وتزيينها وعبدها لذلك الجاهل انه
 لما مات منهم من هو كامل المرتبة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله تعالى
 ونوسلا ومنهم اليهود القائلون بان عزير ابن الله لما احياه الله تعالى بدمه وانه كان يقرأ النورية
 عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله حيث ولد بلا بلاء وزود في الانجيل
 ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه ان صح العقل من غير تحريف غفنى الابوة لربوبية
 وكونه المبدأ والمرجع ومعنى النبوة اتوجه الى جناب الحق عز وجل بالكلية كابن السبيل او قصد
 الشريف والكرامة ولهذا قل في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال انى صاعد
 الى ابي وايتكم واتكلم واتكلم وبالجملة ففنى الشركة في الالهية ثابتة لا وشرا ووق استغنى في
 العادة شرعا وما امروا بالعبادة الله آلهما واحدا لاله الاله وسبحانه عما يشركون (قال
 البحث الثاني ٧) الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل
 ووجودية هي الهوى والصورة والجواهر افرده ومعدارية هي الابدان وكل مركب
 يحتاج الى جبرته ولا شيء من المحتاج واجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل
 يقومه فلا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر يمكن يستغنى عن المحل او ماهية اذا
 وجدت كانت لافى موضوع فكون وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان
 وجهته لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الحاوي
 اول ابراع الذي يشغله الجسم والجهة اسم انتهى ما أخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان
 الا للجسم والجسماني والواجب ليس كذلك والعنكبين خصوصا القدماء منهم في هذه
 التعريفات مملوك آخر في في الجوهرية والعرضية ان الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء والعرض
 يستحيل بقاءه وان كان يصح في الشاهد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض
 قائم بالغير وكل قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من هذه الجهة بل من جهة ما ذكرنا
 بدلالة اللغة يقال فلان يجرى على جوهر الشريف اى اصله وهذا التوب جوهرى اى محكم
 الاصل جيد الصنة وهذا الامر عارض اى يزول وعرض فلان امر اى معنى لا قرار له ولا يدوم
 ومنه العارض للصحاح ومن ههنا لا يجعلون الصفات القديمة القائمة بذات الله تعالى عرضا
 وفي في الجسمية وجوه الاول ان كل جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متغير بالضرورة

لما البحث الثاني انه تعالى ليس
 بجسم ولا جوهر ولا عرض
 ولا في مكان وجهة فالحكماء لان
 الجسم محتاج الى حرته والعرض الى
 محله والجوهر وجوده زائد على
 ماهيته والمكان والجهة من خواص
 الجسم والتكلم لان الجوهر يبنى
 لغة عما هو اصل الشيء والعرض
 مع يمتنع بقاءه وان دار مع القائم بنفسه
 والقائم بغيره والجسم حادث لما سبق
 وتخير بالضرورة ومتصف ببعض
 الامتداد والاشكال لمخصص فتخرج
 ولو كان الواجب متغيرا لم قدم
 الحادث احدى الخير ولم امكان
 الواجب وجوب المصان لان
 التغير يحتاج الى الخير دون العكس
 ولكن اما في كل خير فيحتاج الى ما لا يتغير
 مع لزوم استدخال واما في البعض
 بمخصص فيحتاج اولا فيلزم الترجيح
 بلا مرجع

والواجب ليس كذلك لما يأتي الثالث ان الواجب لو كان جسماً فاما ان يتصف بجميع صفات
 الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم
 انتفاء بعض اوزم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان
 يتصف ببعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب في صفاته ان كان ذلك لمخصص ويلزم
 الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسماً لكان متاهياً لما مر في تناهي
 الاعداد فيكون مشكلاً لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وخيئذ اما ان يكون
 على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون البعض لمخصص فيلزم الاحتياج اولا
 لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال هذا وارد في اتصاف الواجب بصفاته دون
 اضدادها لانا نقول صفاته صفات كال يتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص بثرة عنها
 لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي
 الخير والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب مخبراً لزم قدم الخير ضرورة امتناع المخبر بدون
 واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجاً
 اليه ضرورة والمحتاج الى الغير يمكن فيلزم امكان الواجب وامكان المكان مستغنى عنه لامكان
 الخلاه والمستغنى عن الواجب يكون مستغنى عما سواه بالطريق الاول فيكون واجباً والمفروض
 ان الواجب هو الممكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الخير موجود لا متوهم الثالث لو كان
 الواجب في خير وجهته فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المخبرات
 ومخالطة الواجب بما لا ينبغي كالتدورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان
 لمخصص لزم الاحتياج واللازم الترجيح بلا مرجح (قال واما المخالفون ٤) اجراء الجسم
 محرم الموجد مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات امكن اطلاق
 الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين
 الحكماء فمن ههنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن
 كرام ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ومع هذا فلا ينبغي ان يجتزأ على ذلك
 ولا على اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما معاً فاعدم اذن الشارع واما عقلاً فلا يهانه
 لمساخلة الجسم من كونه جسماً بالمعنى المشهور ولما عليه انصارى من انه جوهر واحد ثلثة اقسام
 على ما سيجي واما القائلون بحقيقة الجسمية والخير والجهة فقد بنوا مذهبههم على قضاياء وهمية
 كاذبة تستلزمها وعلى ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود فهو اما جسم
 او حال في جسم والواجب يمتنع ان يكون حالاً في الجسم لامتناع احتياجه فتمين كونه جسماً
 وكقولهم كل موجود اما مخبر او حال في المخبر ويتعين كونه مخبراً لما مر وكقولهم الواجب
 اما متصل بالعالم واما منفصل عنه واما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم
 فيكون مخبراً او خارج عنه فيكون في جهة منه ويدعون في صحة هذه المنفصلات وتعام انحصارها
 الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه او المساوي لنقيضه واطبق اكثر
 العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا
 باقي التقسيمات المذكورة والجزم بالانحصار في القسمين انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى
 الضرورة مبني على العناد والمكابرة وعلى ان الوهميات كثيرا ما تشبه بالاوليات واما الثاني
 فكقوله تعالى وجاء ربك (فهو ينظرون الا ان يأتهم الله) الرحمن على العرش استوى (اليه يصعد الكلم
 الطيب وينزل وجده ربك) يد الله فوق ايديهم (وانصنع على عيني) خلقت يدي (والسموات مطويات
 بيمينه) يا جسراً على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء

٤ فمنهم من اطلق الجسم بمعنى الموجود
 والجوهر بمعنى القائم بنفسه والحق
 المنع شرعاً واحتياطاً ومنهم الجسمية
 القائلون بانه جسم على صورة بشاب
 امرد او شيخ او شبوط او سبيكة بيضاء
 يتلألأ والمشبهة القائلون بانه
 في جهة العلو وفوق العرش مما سأل
 او محاذي بعد مثناه او غير مثناه متمسكين
 بان كل موجود جسم او جسماني
 او مخبر او حال فيه ومتصل بالعالم
 او منفصل وداخل العالم او خارجه
 وبظواهر النصوص المشعة
 بالجهة والجسمية والجواب ظاهراً

بين

ابراهيم فاجازت الى السماء فلم ينكر عليها وحكم بسلامها وكفوله عليه السلام ان الله تعالى
 نزل الى سماء الدنيا الحديث (ان الله خلق آدم على صورته) ان الجبار يضع قدمه في النار
 (انه يصعد الى اوله حتى تبد وتواجهه) ان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب
 انها فليسات سمعية في معارضة قطعيات عقلية فيقطع بانها ليست على نيلوا هرها
 ويروض العلم انيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها اجري على الطريق الاسلم الموافق للوقف على
 الا الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله او نازل تأويلات منسوبة موافقة لما عليهم الادلة العقلية
 على ما ذكر في كتب التفسير وتبرير الاحاديث سواء كان الطريق الاحكام الموافق للعطف
 في الا الله والراشدون في العلم فان قيل اذ كان الدين الحق في الخبر والجهة فيقال ان الكتب
 السماوية والاجابات البوية مشهورة في مواضع لا تنحصر يثبت ذلك من غير ان يقع في موضع
 منها نص صريح بنى ذلك وتحقيق كما كرت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته
 وحقيقة القادوس وحشر الاجسام في عدة مواضع واكدت غاية التاكيد مع ان هذا ايضا حقيق
 بغاية التاكيد والتحقيق لا تقرر في فطرته قاعلا مع اختلاف الادباء والآراء من التوجه الى العلو عند
 الدماء ورفع الايدي الى السماء اجيب بانه لما كان الشبهة عن الجهة مما تنص عنه عقول العامة
 حتى تكاثر يحزم بنى ما بس في الجهة كان الانسب في خطابا بنهم والاقر ب الى صلاحهم والابق
 بدعوتهم الى الحق ما يكون طاهرا في المثلية وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة
 على امتزاج المطلق عامه ومن سمات الحسوت وتوجه العقل الى السماء ليس من جهة اعتقادهم
 انه في السماء بل من جهة ان السماء قبله الدماء منهنها تنوقع الحيرات والبركات وهبوط الانوار وزول
 الامطار (قال تعالى لما ثبت) لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهراته لا يتصف بشيء من الكيفيات
 المحسوسة بالحواس الطاهرة او الباطنة مثل الصورة واللون والطعم والرائحة والمذاق والالوان والفرح والغم
 واعتصم ونحو ذلك اذ لا يعقل معها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات
 الالهي لان البعض منها تعبيرات وانما عالان وهي على الله تعالى تعالى وثبت الحكيم
 اللذة العقلية لان كماله امر ملائمة وهو مدرك لها فيتمتع بها واعتراض بانها
 اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملايم فقير معلوم فان اريد ان احاصلة
 البتة عدد ادراك الملايم فيرسم يختص ذلك بادر ككنا دون ادراكه فانهم ما مختلفان قطعا
 واعلم ان بعض القدماء بالعوائف التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر
 وغيرهما على الله تعالى زعمانهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما تنزى لو كان
 المعنى المشترك بينهما وبين غيره فيهم اعلى السواء ولا تساوى بين شئيه وشئيه غيره ولا بين علمه
 وعلم غيره وكذا جميع الصفات واشنع من ذلك امتناع الملاحة عن اطلاق اسم الموجود
 عليه واما الامتناع عن اطلاق اسم المياهي فذهب كثير من المتكلمين لان معساها المجانسة
 يقال ما هذا الشيء من اي جنس هو قالوا وما روى ان ابا حنيفة رضي الله تعالى عنه كان يقول
 ان الله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ليس يحتاج اذ لم يوجد في كتبه ولم يقل من اصحابه العارفين
 بمذاهبهم ولو ثبت فعلم انه يعلم نفسه بالمشاهدة لا بالدليل او خبرا وان له اسما لا يعلمه غيره فان
 لفظة ما قد تقع سواء الابن الاسم قال الشيخ ابو منصور روجه الله تعالى ان سائلا سائل عن الله
 تعالى ما هو قلنا اريدت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسمي بصير
 وان اردت ما فعله فخلق الخلق ووضعت كل شئ موضعه وان اردت ما ماهيته فهو منسأل عن المثال
 والجنس (قال المبحث الثالث) الواجب لا يتحد بغيره ولا يتوحد فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع
 اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو المسكن والمسكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة
 واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان

٢ ثمة فلا يتصف بشيء من
 الكمات والكيفيات
 من الطول والعرض والصورة واللون
 والصمم والرائحة والفرح والغم
 والعصب والمذاق والالوان وقول الحكماء
 بالمادة العلية لانه يدرك كالاتها
 فيتمتع بها انما لم يثبت ان ادراك
 الملايم في الغائب لانه او لروم لها كما
 في اساهد من

في انه لا يتحد بغيره لما سبق ولا امتناع
 كون الواحد واجبا ممكنا ولا يحل فيه
 لان الحال في الشيء يحتاج اليه ولاه
 احتاج الى المحل لزم امكانه والامتناع
 حلوله وقد يستدل بان الحلول اما صفة
 بل قبله الاستكمال بالعبارة ولا فيجب
 فيه وبان ما تقع العقلاء عليه من
 الحلول هي التبعية في التحيز وله اوجاز
 حلوله في الاجسام لما وقع القطع بعدم
 حلوله في اصغرها من

او عرض في جوهر او صورة في مادة كاهور أي الحكماء اوصفة في موصوف كصفات المجردات
والانقسام الى الغير يتا في الوجوب فان قيل قد يكون حلول امتزاج كالماء في الورد قلنا ذلك
من خواص الاجسام ومغض الى الانقسام وعاد الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل
فاما مع وجوب ذلك وحيدته فمقر الى المحل ويلزم امكانه وقسم المحل بل وجوبه لان ما يقتضيه الواجب
اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه وحيدته يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره الى المحل فيلزم
انقلاب الغنى عن الشيء محتاجا اليه هكذا قررة الامام رحمه الله ثم اعترض بان على التقدير الاول لا يلزم
الافتقار لجواز ان توجب ذاته ذلك المحل والحل والحلول او توجب ذاته المحل والحلول جميعا
ووجوب اللوازم والامتياز عند المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب
لانا لنقسم الى الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المعين يحل في الخير المعين مع عدم احتياجه
في ذاته اليه وقد يقرر بان كان مستغنى بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه
ولاشئ من الغنى بالذات كذلك والا اي وان لم يكن مستغنى بالذات لزم امكانه وقدم المحل وهو ظاهر
واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج بالذات يلزم امكانه وقدم المحل لجواز ان يكون
كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات
يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات ضرورة ولا حاجة الى توسط الاحتياج بالذات
وقد يقرر بان ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والامتياز حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي
لا ينافي في عروض الاحتياج فلا ينافي في الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة
كال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع
انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المقول من الحلول بانقضي الغلاء هو حصول العرض في الخير
بالحصول الجوهر واما صفات الباري عز وجل فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون
لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى الاختصاص الناعت
الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام اوفي
جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاعتراف السادس لو حل في جسم والاجسام
مما لا يتركها من الجوهر الفرد المتفقة الحقيقة على ما بين لجواز حلوله في احق الاجسام وارادها
فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع (قال والقول بالحلول ٧) يعني كما
قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لانسحابة
انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي تذهب اليها اوهاهم الخائفين في هذا الاصل ثمانية
حلول ذات الواجب اوصفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى
ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد
ثلاثة اقسام هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما
يقولون اما ايشاروحا قدسا وينفون بالجوهر القائم بنفسه وبلا تقوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة
جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتضاهم على العلم والحيوة دون القدرة وغيرها
جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم قالوا
ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح ودرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر
بالماء عند الملكية وبطريق الاشراق كانشراق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية
وبطريق الانقلاب لجوهر ما بحيث صار الآله هو المسيح عند العقويية ومنهم من قال تظهر اللاهوت
بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالفس مع
البدن وقيل ان الكلمة قد بداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقته فجعله
الآلام والافات الى غير ذلك من الهذيان واما المنتمون الى الاسلام فنفهم بعض عقلة

٧
او الاتحاد محكي عن النصارى في حق
عيسى عليه السلام وعن بعض
الفلاة في حق اثنينهم وعن بعض
المتصوفة في حق كملتهم واما ما يدعى
بعضهم من ارتفاع الكثرة عند الفناء
في اتوحيده او انه لا كثرة في الوجود اصلا
فيبحث آخر

الشيعة القائلون بأنه لا يمتنع قلهم وروايتي بالحسمان كبريا بل في صورة دجيسة انكلي
 وكبره من ابلان اولي الطين في صورة اقماسي ولا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكائنات
 واول الناس لذلك على رضى الله عنه واولاده المحصورون الذين هم خير البرية والعلم في الكائنات
 العلمية والعلمية ما كان يصدر عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق الطائفة البشرية ومنهم بعض
 المصوفة لقائلون بان السالك اذا امن في السلوك واخضع نفسه لوصول فرقة يعمل الله فيه انه الى
 غير قول لظالمون علوا كبيرا كالسارق في الجرب حيث لا تميز او يتحدر به بحيث لا يثبته ولا تميز ووضح
 ان يقول هو وانما هو وحيث تدبر مع الامر والهي ويظهر من العرايب والعياب ما لا يتصور من البشر
 وقيل ان الذين غنى عن البيان وهما مذهب آخر ان يوهن بالخلول او الاتحاد ولباسه
 في شيء الاول ان السالك اذا انتهى ملوكه الى الله وفي الله يشرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث
 تضجحل ذاته في ذات تعالى وصفاته في صفاته وغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله تعالى
 وهذا الذي يسمونه ابقاء في الوحيد واليه يشير الحديث الاكهي ان العبد لا يزال يتقرب الى بالواقف
 حتى احبه فاذا احبته كمت سمعه الذي به يسمع وبصره الذي به يصر وحيث تدبر بما يقدر
 عنه صارات تشر بالخلول او الاتحاد لتصور العباد من بيان تلك الحال وتعدو
 الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التني بعزف من بحر التوحيد بقدر الامكان
 ونستقي باب طريق الفناء فيه العباد ون البرهان والله الموفق والشان ان الواجب
 هو الوجود المطلق وهو واحد لا كثرة فيه اصلا وانما الكثرة في الاضافات والتعريفات التي
 هي بمنزلة الخيال والسراب اذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المتظاهر لا بطريق المتخيلة
 ويتكرر في لواط لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد اقدم الانبياء والعيريه وكلامهم
 في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشارنا في بحث الوجود الى اطلاقه لكن
 من اضل الله حاله من هاد (قال المبحث الرابع) الجمهور على ان الواجب يمنع ان يتصف
 بالحادث اي الوجود بعد عدم خلافا للكرامية واما ان يضاف بالسلوك والاضافات الحاصلة
 بعد ما لم تكن ككود غير ارق لا يد المبت رارقا لمر والمولود وبالحسفات الحقة في المعيرة المتلفعات
 ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا عليه فحاز وكذا بالاحوال المتحققة بعد ما لم تكن كالمليكات
 المجددة بنجد المعلومات عند ابي الحسين المصري على ما سيجي تفريق ذلك وبهذا يندفع
 ما ذكره الامام الرازي من ان القول بكون الواجب محلا للحوادث لازم على جمع الفرق وان كانوا
 يتم اوت عنه اما الاشاعة فلا زيدا اذا وجد مكان الواجب غير قادر على خلقه بعد ما لان
 رفاعله عالما به موجود مضر الصورة ساهما لصورته امره بالضرورة بعد ما لم تكن كذلك
 واما المتعقلة فخلقهم بحدوث الرينة والكارهية للبراد وجوده او عدمه والسامعية والبصيرية
 لما يحدث من الاصوات والالوان وكذا يتحدد انسابات بنجد المعلومات عند ابي الحسين
 المصري واما اللاسعة فاقولهم بان الله تعالى اضافة الى ما حدث ثم في بالنبية ثم المعية ثم العبدية
 وهم لا يقولون بوجود كل اضافة حتى يلزم اضافة بوجودات حادثة على ما هو المتعارف
 وهذه الشهية هي العمدية في تمسك الجوزين ولا تكون واردة في مثل النزاع وقد تمسك بان المتصحح
 لقيام الصفة بالواجب اما كونهما صفة فيهم القديم والحادث واما مع قيد القدم اعني كونه
 غير مسوق بالعدم وهو عديم لا يصلح حرا للوزن وجوابه منع المحصر بلوا ان يكون المتصحح ماهية
 الصفة القديمة انما هي الصفة الحادثة على ان يكون الامر بين متخالفين متشاركين في مفهوم
 الوصفية ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث ما يضاف اليه الماهون بوجوده الاول انه لو جاز
 اتصاف بالحادث لبارالة تصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه للاروم ان ذلك الحادث ان كان من صفات

في اجماع اتصافه بالحادث بمعنى
 الموحود بعد عدم خلافا للكرامية
 واما ان يضاف عاله تعامات حادثة
 او بعد من السواب والاضافات
 والاحوال فليس من المتعارف
 ولا يصلح تمسكهم والاستدلال
 بان المتصحح لا يضاف هو عطاق
 الصفة لا عبرة باقدم لكونه عديما
 فسد لواز ان يكون المتصحح حقيقة
 الصفة القديمة اذا يكون القدم شرطا
 او الحدوث ما يضاف ووجه الاول
 ان جمع على ان ما يضاف عليه ان كان
 صفة كان لا يخل عنه واذ لم يصف به
 انه في ان الاتصاف بالحادث تضر وهو
 عليه حال الثالث انه لو جاز لجاز
 في الاول لاستحالة الاتصاف وهو
 يستلزم جوار وجود الحادث في الاول
 لانه ساع الاتصاف بالشئ بدونه
 الرابع انه لو جاز لزم عديم خلوه
 من الحادث لاتصافه قبل ذلك
 الحادث بصفته الحادث لواله وقا ليه
 الحادث لما مر واستقصى الاول
 بانه يجوز ان تكون الحوادث كما لا
 متلاحقة مشروطا ابتداء الكل
 بلعناء الاخر وجهه ينظر والثاني
 بان التعريف معنى تسديل في الصفات
 من غير تأثير من العير نفس المتنازع
 والثالث بان اللازم ازالة الجوار
 وانحال حوار الازلية والرابع مع
 مقدمات الملازمة متين

الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصانا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به بالاتفاق على ان كل ما ينصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعتراض بان لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما تكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان ينصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراد من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فالخلو عن كل فرد يكون شرطا لحصول كمال آخر بل لاستمرار كالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المقدمة اجماعية بل ضرورية والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن فرد وبان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن الحادث فيكون حادثا ضرورة وبانه في الازل يكون خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث في الازل فيكون ناقصا الثاني وهو العدة عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعتراض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع وان اريد تغير في الواجبة او تأثير وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون الحادث معلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضي صفة كالية متلاحقة الافراد مشروطا ابتداء كل بانتهاء الآخر كحركات الافلاك عندهم الثالث انه لو اتصف بالحادث لزم جواز ازالة الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ماله اول والازل بالاول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث في الازل اذ لو امتنع لاستحال انقلابه الى الجواز وجواز الاتصاف بالشيء في الازل يقتضي جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على ان يكون الازل قبدا للجواز وهو لا يستلزم الازالية جواز الحادث لا جواز الاتصاف في الازل على ان يكون قبدا للاتصاف يلزم جواز ازالة الحادث ولاخفاء في ان المحال جواز ازالة الحادث بمعنى امكان ان يوجد في الازل لازالية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة وهذا كما يقال ان قابلية الآله لايجاد العالم متحققة في الازل بخلاف قابلية لايجاد العالم في الازل اى يمكن في الازل ان يوجد ولا يمكن ان يوجد في الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر الحادث بشرط الحدوث والافلاخفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز اتصافه بالحادث لزم عدم خلو عن الحادث فيكون حادثا لما سبق في حدوث العالم ومساعدة الخصم على ذلك اما الملازمة فلو جهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه منقطع الى الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما تقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وثابتها انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهي حادث لما مر من ان ازالة القابلية تستلزم جواز ازالة المقبول فيلزم جواز ازالة الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلانسلم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد بمجرد ما يتقيد وجوده يا كان او عدمه حتى ان عدم كل شيء ضده ويستحيل الخلو عنهما فلانسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث ان جعلنا من صفات الوجود خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوق به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الوجود لظهور زوال عدم الازل لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلى معناه امكان الاتصاف ولو سلم قابليتها انما تقتضي ازالة جواز المقبول اى امكانه لا جواز ازيلته ليلزم المحال وقد عرف الفرق (قال الفصل الثالث في الصفات الوجودية ٣) لاخفاء ولا نزاع في ان اتصاف

٣ وفيه مباحث المبحث الاول صفاته
زائدة على الذات فهو عالم له علم قادر له
قدرة على حيوة الى غير ذلك خلافا
لفلاسفة المعتزلة

أوجب بالآيات مثل كونه واحدا مجردا ليس في جهة وحيز لا يقتضيه شهود مسلمات له وكذا
بالاضافات والافعال مثل كونه العلى والمظنم والاول والاخر والغايص والاسعد والمساقيص
والرائع وتعد ذلك واما الخلاف في الصفات الثبوتية الحقيقية مثل كونه العالم والقادر ومداه
الحق له صفات اربعة زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له حيوة وكذا في الدين
والبصير والمكلم وغير ذلك مع اختلاف في ابعض وفي كونهما غير الذات بعد الاتفاق على انها
ليست عين الذات وكذا في الصفات بعضها مع بعض وهذا الفرع فخر زهم من القول بعدم
انعدامه حتى منسح به منهم ان يقال صفاته قديمة وان كانت اربعة بل يقال هو قد تم بصفاته
واثروا ان يقال هي قائمة بذاته او موجودة بذاته ولا يقال هي فيه او معه او تجاوره له او خالقه فيه
لا يهضم التعاريف والطبقات على انها لا توصف بكونها اعراضا وخلاف في القول بزيادة الصفات
اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجري مجراهم من اهل البدع والاهواء وسوا القائلين
بها بالصفانية ثم اختلفت مدارسهم فقل هو حى عالم قادر له وقيل لا يكون له على حاله
هي اخص صفاته وقيل لا نفسه ولا لعل وكلام الامام الرازي في تتبع اثبات الصفات
وتحريم محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال في المطالب العلية اهم المهمات في هذه المسئلة
البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم وانما تعانى
بالمعلوم فهناك امور ثلثة الذات والصفة والذات ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية
وانه لا يخلو بالعلوم من غير ان يبين ان المتعلق هو العالم او انه لا يكون هناك امور اربعة او كلاهما
ليكون هناك امر خمسة ثم قال واما نفس فلا تثبت الا امرين الذات والنسبة المسماة بالعالية وتدعى
انها امر زائد على الذات موجود فيه لا يقطع بان المفهوم من هذه النسبة ليس هو المفهوم من الذات
وان من اعترف بكونه عالما يمكنه في هذه النسبة ان لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه النسبة ولا
للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل هذا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة
وقد صرح هو ايضا بذلك حيث قال في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادر مجردا امر اضافي
لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاصلية مشروط بوجود المضافين
لكي المعلوم قديم يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا باليجاد الله المتوقف على كونه عالما قادرا
(قال لساجوه ٧) الاول طريقة تقدماء وهو اعتبار العائيب بالشاهد وتقريره على ما ذكره امام
الحرمين انه لا بد في ذلك من جامع للضيق يانه لا يصح في العائيب الحكم بكونه جسيما محمولا بامر
على ان لا يشاهد الفاعل الا كذلك والجامع اربعة العلة والشرط والحاجة يشترط الال لانه ان ثبت
في الشاهد كون الحكم معللا بعله كالعلم بالعلم او مشروطا بشرط كالعلمية بالحياة او تفررت
حقيقة في محقق ككون حقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مداول عقلا كدلالة
الاحداث على المحدث لزم اطراد ذلك في العائيب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة
العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فترم القضاء بذلك
في العائيب وكذا الكلام في القدرة والحياة وغيرها وهذا الاحتجاج على المعتزلة القائلين
بعدم قياس العائيب على الشاهد عند شرطه ويكون هذه الاعكام في الشاهد معللة بالصفات
كالعلمية بالعلم فلا توجد مع الامر بى نعم يتوجه ما قيل ان هذه الاحكام انما تمل في الشاهد
لجوارها فلا تمل في العائيب لوجودها وان من شرط القياس ان يتأمل امران فيثبت لاحدهما
مثل ما ثبت للآخر وهذه الاحكام تختلف غائبا وشاهدا بالقدم والحدث والشمول والاستمول
وعبر ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا يشاقى التعلل
فثبت انه لا يعمل الا بالواجب والجائر يعمل بالجائر وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا الصفات فيما

ما لا وجوده الاول ان حد العالم
من قام به العلم وعلة العالمية
اعني كونه عالما هو العلم وهذا يختلف
شاهدا وغائبا بخلاف ما ليس من
الوجوه التي توجب كون العالم عالما
كالضرورة والحدوث ويحوي ذلك الثاني
انه لا يعمل من اعلم الا من له العلم
ومن المعلوم الا ما تعلق به العلم
فبالضرورة اذا كان عالما او كان له
معلوم كان له علم فان قيل علم ذاته
قلنا فلا يندرج على الذات ولا يتغير
الصفات ولا يتفرق الاثبات ويكون
العالم مثلا واحدا معبودا مضافا للعالم
موصوفا بالكمالات فان قيل يمكن
تفسير المفهوم كما في سائر المحمولات
فلا ليس الكلام في مثل العالم والمعاد
والحى بل في العلم والقدرة والحياة
فان قيل ذاته من حيث التعلق
بالمعلومات عالم بل علم وبالمقدورات
قادر بل قدرة كل واحد نصف الاثنين
وثلث اثنى وهكذا مع ان الموجود
واحد لا قلنا امر قطعه ان الذات
لا تكون علما وقدرة بل عالما وقادرا
ويبقى الكلام في الامنى انذى هو ما حذ
الاشتقاق ولا يبعد ان تسميته بالتعلق
لانه طسح يانه من الصفات الحقيقية
لا اعتبارات العقلية الثالث قوله
ثم الى امره بعله فاعلموا انما انزل علم الله
في القوة المتين ان القوة هي

يتعلق بالمقصود فان العلم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه عالما من حيث كونه عرضيا
اوجاديا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم فله علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك
وكذا القادر وغيره وتقرر آخر ان الله تعالى معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للمعلوم
الا ما يتعلق به العلم فان قبل سلطنا ان له علما لكن لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لازيدا عليه وكذا
سائر الصفات قلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حل تلك الصفات على الذات مفيدا
بميزلة قولنا الانسان بشرا والذات ذات والعالم عالم والعلم علم وثانيها ان يصكون العلم هو القدرة
والقدرة هي الحياة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانهما كلهما نفس الذات فيتظم قياس هكذا
العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة
ضرورية وثالثها ان يحزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات
ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري واربعتها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته
فانما بنفسه ضاعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكهالات ولبس
كذلك وقفا حتى صرح الكعبي بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكنى في عدم لزوم
هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة
مفسيرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب
الان يرى ان حل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان مفيد وربما يحتاج الى البيان مع
اتحاد الذات وعدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق قلنا لبس الكلام في العالم والقادر
والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالواطأة بل في العلم والقدرة والحياة ونحوها مما لا يحمل الا
بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك
لو لم تكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وان كانت متحدة
بحسب الوجود وذلك بان تكون الذات من حيث تتعلق بالمعلومات عالما بل علما ومن حيث
تتعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حسابا بل حيوة وعلى
هذا القياس ويكون معنى الحمل ان الذات متعلقة بالمعلومات وبالمقدورات مثلا ولا خفاء في افادته
وافتناره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكرار في الذات اصلا
بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف الاثنين ثلث للثلاثة ربع للاربعة وهكذا الى غير
النهاية مع ان الموجود واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية قلنا كون الذات
نفس المتعلقة الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان ككون الواحد نفس النصفية والثلثية
وانما هو عام وقادر فينبى الكلام في تأخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء
الذات لانفسه ولا يقيدك تسمية بالتعلق لان مثل العلم والقدرة لبس من الاعتبارات العقلية
التي لا تحقق لها في الاعيان بميزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول
بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب وايضا وصف العالمية
او القادرية وكذا المعلوم او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم
والقدرة عبارة عن تعلق الذات بأمر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد التعلقين
علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزائد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه تعالى عالم حي
قادر ونحو ذلك وهذه اللفاظ ليست اسما للذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة
منها اثبات ما هو مأخوذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتكهن من الفعل والتكهن
ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والخلو عنها نقص وذهاب الى انه لا يعلم
ولا يقدر ثم هذه المعاني يمنع ان تكون نفس الذات لا متناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات

فتمتعن منهن ما ماني وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شاعة العالم بلاهمل والشاهد
 لا قدرة لا يرضون رأسا برأس بل يباهون بنق الصفات ويعدون اباها من اباها تمت الوجه
 الثالث اصول الدلائل على اليك العلم والقدرة بحيث لا يخلو انما قبل كونه تعالى انزل به
 وقوله فاعلموا انما اول يعلم الله اى ملبسا بعلمه بمعنى انه تعالى به العلم لا بمعنى مقارنا للعلم بل لم
 كون العلم من نوعه فليس ما قبله وكونه تعالى ان القوة وقوله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة
 المتين (قال تمك الخالف بوجوه ٢) للثانين بنى الصفات شبه بعضها على اصول الغلبة
 بمسكاة للاسفة وبعضها على قواعد الكلام بمسكاة للمعتزلة وبعضها من غيريات اهل السنة
 على احد الطريقين دفعا لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من يتك به لعدم خلفه على
 الدلائل في المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت له صفة زائدة لكانت ممكنة لان الصفة لا تقوم
 بنفسها فصلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من
 ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى الله
 بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار بل لم كونها سادته وكون القدرة مثلا مسبقة
 بقدرة اخرى ومثبت من كون الواجب غفارا لا موجبا اتما هو في غير صفاته واما اسناد الصفات
 عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قرأهم دلة الاحتياج الى المؤثر هو الحديث
 دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه النسخة حصلت في الاحكام العقلية
 بعد جدان صفاته على تقدير تحققها ولزوم امكانها يجب ان تكون اثره لا تشاع انتقاد
 الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كونه الفاعل وهو باطل لما مر واجيب بالمع
 كما مر وقد يقرر لزوم كونه الفاعل بان جميع الممكنات مستندة اليه وكاله الزمى والا فاكتر الممكنات
 عند الفلاسفة اوله غير وان كانت بالآخرة منتهية الى الواجب مستندة اليه بالواسطة وهذا
 لا يوجب كونه الفاعل الثاني الصفة الزائدة ان ام تكن كما لا يجب نفيا عنه لتزعمه عن الفصان
 وان كانت يلزم استحالة بالغير وهو يوجب الفصان بالذات فيكون محالا واجيب بان لا نسلم
 ان ما لا يكون كما لا يكون نفسه وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره
 ولو سلم فلا نسلم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشئة عن الذات دائمة بدوامه بل ذلك غاية
 الكمال الثالث وهو المعتزلة ان عالبته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولا استحالة افتقاره الى فاعل يمد له
 مالا وكذا البواقي والواجب لا يعمل لان سبب الاحتياج الى العلة والجواز ليرجح جانب الوجود
 وما اليه مثلا لا يعمل بالعلم بل يكون هو عالم بالذات بخلاف عالمنا فالها جازة والجواب بعد تسليم كون
 العالمية امرا وراء العلم ملبسا به كما هو رأى شتى الاحوال ان وجودها ليس معنى كونهما
 واجبة الوجود لذاتها ليمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع حلول الذات عنها وهو لا ينافي كونها ملبسا
 بصفة ناشئة عن الذات فان اللازم لذات قديم يكون بوسط رابع وهو انمودة الرتبة لصفات الصفات
 من المليون انها امان تكون حادثة قبل قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والجبر
 وغيرها من الكمالات وصورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بد منها لها والكل باطل
 بالاتفاق واما ان تكون قديمة فلزم تعدد القدماء وهو كفر باجتماع المسلمين وقد كفر
 التصاري بزيادة قديمين فكيف بالاكثر واجيب بان لا نسلم تعالى الذات مع الصفات
 ولا الصفات بعضها مع البعض لثبت التعدد فان العيرين هما اللذان يمكن انفكاك
 احدهما عن الآخر بمكان او برمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليست احدهما الاخرى
 وتفسيرهما بالتشبيه او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار
 في هذا التفسير وذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالتشبيه من حيث ان احدهما ليس

٣
 لا يولى ان الكلى مستند اليه
 سيما صفاته يلزم كونه قالا وقاهلا
 ورد بجمع بطلانه لاني اباها صفات
 كما ان في سلم استحالة بالغير واد بانها
 ليست حرة ولو سلم فاستحالة اذا استكمل
 بمعنى ثبوت صفة الكمال له نفس
 المزعج الثالث ان عالميته مثلا واجبة
 وواجب لا يعمل ورد بعد تسليم كون
 العالمية غير العلم بل الواجب بمعنى
 ما يمنع خلو الذات عنه لا نسلم
 استحالة تعليله بصفة ناشئة عن الذات
 الرابع ان القول بتمدد القدماء كفر
 باجتماع ورد بطله لا تعاريفها فلا تعدد
 ولو سلم فليس كل زلى قديما بل اذا كان
 قديم نفسه ولو سلم فلكفر اجابا تعدد
 المديم معنى عدم المسوقية بالغير ولو
 لم يفي الدوات خاصة كما لم يصارى
 متن

هو لا يخبر اصدقه على الكل مع الجزاء كالمشقة مع الواحد من مع رأسه مع انهم بقل لا يد يكون الجزاء غير
الكل الا بغير بن حارث من المنة وقد وعد هذا من جهة الالة لان المشقة اسم للمجموع يتناول كل فرد
مع اغباره فلو كان الواحد غير المشقة لصار غير نفسه لانه من المشقة وان تكون المشقة بدونه وقال
ابن اكل الشئ ليس غيره لان شئ لا يغير نفسه واجب من هذا ما قال او كان الغيران هما الاثنان اكان
الغير اثنا الاثنان ليس بمستعمل واغير مستعمل والقول ما قال امام الحرمين رحمه الله ان ايضا مع
الغيرين لا يدل عليه قصبة عقلي ولا دلالة لقطع سمعية فلا يقطع بطلار قول من قال كل شئين غيران
نعم يقطع بالذات من اطلاق الغيرية في صفات الباري وذاته لاتفاق الامد على ذلك ثم قال ولا ينحاشي
من اطلاق القول بان الصفات موجودات والعلم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول
بالعدد لا يتوقف على القول بالاعتبار فقولنا ولو سلم معناه ولو سلم التغاير والتعدد بدون التغاير فالقول
بازايد الصفات لا يستلزم القول بنفسها لكونه اخص فاب القديم هو الا الى القائم بنفسه ولو سلم ان
كل ازل قديم فلا نسلم ان القول بتعدد اقديم مطلقا كقولنا بالاجماع بل في قدم الدائم بمعنى عدم
المسبوقية بالعبور وقسم الصفات زمانيا بمعنى كونها غير مسبوقية لعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم
كقولنا كان اوزمانيا فلا نسلم ذلك في الصفات بل في الذات خاصة اعني ما تقوم بانفسها
والنصاري وان لم يجعلوا الاقائيم لثمة ذات لكن زعمهم القول بذلك حيث حاروا عليها
الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من الة الا الله الواحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا
ان الله ثالث ثلاثة شاهد سبق على انهم كانوا يقولون بالآهة ثلثة فابن هذا من القول بالآهة
واحد له صفات كمال كما نطق بها كتابه (قال وما لتمسك ٩) اشارة الى شبهة اخرى ضيقة جدا الاولى
انه لو كان موصوفا بصفات قائمة بذاته بكل حقيقة الالهية مركبة من تلك ذات و لصفات وكل
مركب ممكن لاستيواجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الالهية تلك الذات الموجبة للصفات
الاشائية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقة ذاته يعرف تميزه عن غيره
فلو شاركت الصفات في القدم لساركت في الالهية فلزم من القول بيسا لقول بالآهة كماله
النصاري والجواب منع كور الاخص والكاشف هو اقدم بل وجوب الوجود الاشائية لا ليل على
هذه الصفات لان الادلة العقلية لاثمة والسمعية لا تدل الاعلى انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع
ان يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل
من قيام الصفة بالموصوف الا بصورتها في الخير تبعا لحصوله والتخير على الله تعالى محال
فكذا قيام الصفات به والجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الساعت على ما هو مرادكم
باتصافه بالاحكام والاحوال (قال والقرى الزامه) يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت
مقدمة لها الزامية لا تحققة انه لو كانت له صفات قديمة لم يمتد قيام المعنى بالمعنى لان القديم يكون
باقيا بالضرورة وعندكم ان بقاء الشئ صفة زائدة عليه قائمة به وان قيام المعنى بالمعنى باطل فمن
الاصحاب من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز في غير التخير قيام
المعنى بالمعنى وانما المتع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التخير والعرض لا يستقل بالتخير
فلا يتبعه غيره بل كلاهما يدهسان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل
علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضريف جدا لان الدائم الوجود ازلا وبدا
من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه ببقاء ضروري ولا يفيد التكرار عن التكلم به ومنهم
من قال هي باقية بقاء هو بقاء الذات فانه بقاء الذات والصفات والبقاء لانها ليست
غير اذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء لاعتراضه لكونها خايرة له والبقاء
القائم بالشئ لا يكون بقاء لما هو غيره بهذا صرح الشيخ الاسعري واعترض عليه بان

٩ بانه او تصف بالصفات لم التركب
في الحقيقة الالهية وان القدم اخص
اوصاف الاله والكاشف عن حقيقة
فلو اشتركت الصفات في ذلك كانت الالهية
وبانه لا دليل على الصفات فيجب
نفيها وبانه لا يعقل من القيام الاتبعية
في التخير فلزم تخير الباري فضعف
جدا من

٤ لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات
والدفع بانها تتصف بالبقاء او باقية
ببقاء الذات او بقاءها بنفسها ضعيف
مبين

الصفات كما انما ليست غير الذات ليست هيها فكيف يعمل اليقضاء انما لم يذات بقضاء
 لاسيما بالذات والاسم يتم به اليقضاء. ولهذا كونه مستقده من صفات الذات مع انما يستلزم غير الذات
 بالعرض فلا يكون العلم بالاحياء دراهمها من علة مشاع جعل بقضاء الجهر متبناه العرض
 ليست تعسايرهما بل كونه احدهما ليس لآخر وسبهم من قال ان الصفات باقية بقضاء هو نفسه
 عالم مثلا علم للذات فيكون به عالما ومقاوم نفسه فيكون به باقيا كما ان بقا الله تعالى بقائه له وقائه
 للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا ببقائه وجا حصول باقية
 بقاء واحد لان احدهما كان عالما بالآخر فلم يزد الى قيام صفة به تين بخلاف حصول
 متحركين بتحركة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو علم
 فادرا بما هو قدرة باقيا بما هو يقاؤه الى غير ذلك وهذا قد لم كون الذات عالما وقادر بما هو يقاؤه
 والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال فاما الاختلاف الامتياز يدفع
 الامتناع فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو يقاؤه وباقيا بما هو علم
 او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو يقاؤه للعالم او القدرة والعلم او القدرة باقيا بما هو
 علم او قدرة للذات والقائل ان يقول فحينئذ لا يبق فراكهم بقاء الباقي صفة رائدة عليه فاذ به على
 الإطلاق وايضا اذا جار كون بقاء العلم نفسه مع الفطوح بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم
 فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرته هي نفسه
 باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك لا يلزم الاكون الجميع واحدا بحسب الوجود لا بحسب الماهية
 والاعتبار (قال ولهم في معنى القدرة ٢) تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا
 بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وقا قايان الملازمة
 من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة المبدئ خلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة
 مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة اكملت كذلك وبانيهما ان قدرة
 الباري على تقدير تحققها اما ان تكون بمثابة قدر العباد فيلزم ان لا يصلح لخلق الاجسام
 لان حكم الامثال واحد واما ان تكون مخالفة لهما وليست تلك المخالفة اشد من مخالفة
 قدر العباد ضدها بالعرض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام وكذا التي تخالفها
 هذا القدر من المخالفة والجواب اننا قد سلمنا انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يمتثل
 بعلم مخالفة اذ لا يمنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وهما يجوز ان يمتثل بعدم صلاح
 قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها ولو سلم فلا سلم انه لا مشترك بينهما سوى كونهما قدرة لجواز
 ان تكون امر الاخص من ذلك بحيث تشمل قدر العباد ولا تشمل قدرة السائر ولا سلم ان مخالفة قدرة
 السائر لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تفرد بخصوصية لا توجد
 في شيء منها فنصلح هي لخلق الاجسام دونها (قال وفي معنى العلم ٦) تمسكوا في امتناع
 كونه عالما بالعلم بوجوده الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علم اقدم علما وكلاهما ظاهرا
 البطلان وجه المردم له اذا تعاقى علما شيئا مخصوصا من تعاقى به علم كان كلاهما على وجه
 واحد وهو طريق تعلق العلم بالمعلوم لان يكون علم به بطريق تعلق الذات وعلم به بطريق
 تعاقى العلم كافي طالبا وعالما وكذا كان كلاهما على وجه واحد كما انما ليس فيلزم استواءهما
 في اقدم او الحديث والجواب ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز
 اشتراك المختلفات في لازم واحد ولو سلم فالتماثل لا يوجب تماثلهما في اقدم او الحديث
 لجواز اختلاف التماثل في الصفات كالوجودات على رأي اشكاليين الذي لو كان عالما
 بالعلم لكان له عدم غير متناهية لانه عالم به لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعاقى الا بمعلوم

لانه لو كانت له قدرة لما علمت بخلق
 الجسم لان قدرة الشاهد ليست
 كذلك الا انه مشترك في كونها
 قدرة ولا نهى الما ان مثل قدرة لساهد
 او تعا لهما بقدر تخالفها قلنا لعل
 المسئلة اخص والمخالفة اشد
 متن

١ انه لو كان عالما بالعلم كافي الشاهد لكان
 اعم من نفسه لثبوت لهما بما بالمعلوم
 من وجه واحد فلم اشتراكهما
 في اقدم او الحديث بخلاف العالمية
 طائفة من تعلق الذات وفيما تعلق
 العلم ولكل علم غير متناهية لكونه
 عالما لا نهائية له ولكن مرفوع علم
 ادله بطلان وهو في كل ذي علم عليهم
 فليس لا يلزم من الاشتراك في اللازم
 التماثل ولا من التماثل الاستواء
 في الصفات ولا يمنع كثرة تعلقات
 الواحد لوالى غير نهاية ولا تنعصص
 بالمتومات متن

واحد والا لصح لنا ان نعلم كونه عالما باحد المعلومين مع الذهول عن علمه بالمعلوم
 الآخر ولجازان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة في الشاهد لا قطع بان علما بالياض
 يخلف علما بالسواد ولوجاز هذا لجازان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات كلها بان يكون
 علما وقدرة وحياة وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم في الصفات وذا لم يتعاق العلم
 الواحد الابدالموم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماه الغير المتناهية علوم غير متناهية
 وهو باطل وفاقا واستدلالا بما مر مرارا من ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل
 فكيف جازان يكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج
 والجواب انه لا يتعاق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهائية وما ذكر في بيان
 الامتناع ايسر شيء لان الذهول انما هو عن التعاق بالمعلوم الآخر وعلما ايضا بالسواد والياض
 لا يختلف الا بالاضافة ولو سلم فقيام علمه مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة له مقام
 صفات مختلفة الجنس الثالث لو كان الباري ذاعلم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم
 عليم واللازم باطر قطعاً والجواب منع كونه على عومه والمعارضة بالآيات الدالة على ثبوت
 العلم كما مر (قال المبحث الثاني في انه قادر) المشهور ان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك
 ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اى يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي
 لزوم الفعل عنه عند خلوص الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق
 بينه وبين الموجب لانه الذي يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا
 ولا يصدق ان شاء ترك كاشمس في الاشراق والنسار في الاحراق وميل الامام الرضى الى
 ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة ومنفعة
 مثلا وقبل من جنس الارادة وقبل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انها لا يلزم ان تكون
 كذلك في نفس الامر اذ ربما يظن المفسدة مصلحة فيقدم على الفعل ثم الاصل المعلوم عليه
 في باب اثبات قادية الباري انه صانع قديم له صنع حادث وصدور الحادث عن القديم انما يتصور
 بطريق القدرة دون الايجاب والاي لزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل
 العلة دون المعلول ولا يتم هذا الابدان اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري تعالى بلا واسطة
 وذلك بان يبين انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث يجمع اجزائه على ما قرره المتكلمون
 او يبين امتناع ان يكون موجبا لذات ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار تستند اليه الحوادث
 وهذا مما وافقنا عليه الخصم او حركة سرمدية تكون جزئيا لها الحادثة شرطا ومعدات
 في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث التسلسل بيان استحالة وجود
 ما لانهاية لها مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال
 امام الحرمين رحمه الله دخول حوادث لانهاية لاعدادها على التعاقب في الوجود معلوم
 البطلان بارأى القول وكيف ينصرهم بالواحد على اثر الواحد ما انتهت عنه النهاية كاللدورات
 التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما يريتم الملاحظة من ان العالم لم يزل على ما هو عليه
 وام يزل دورة قبل دورة الى غير اول والاقبل ولدو بذق قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف
 اثبات حوادث لا آخذ لها كعجم الجنان فانه ليس قضاء بوجودها لا يتناهي وهذا كما اذا قال لا اعطيك
 درهمي الا اعطيك قبله دينار ولا اعطيك دينار الا اعطيك قبله درهمي لم يتصور ان يعطيه على حكم
 شرطه درهمي ولا دينار بخلاف ما اذا قال لا اعطيك درهمي الا اعطيك بعده دينار ولا اعطيك دينار
 الا اعطيك بعده درهمي بالجملة فالحدوث يتناق في الاولية ولا يتناق في الاخرية لا يقال قديم يكن
 تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يفتقر الى احدا الامر من المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو يكن قادرا
 لزم امان في الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد

٦ يبقى فممكنه من الفعل
 والترك وصحتهما عنه بحسب
 الدواعي واصل الباب ان قدم
 الصانع مع حدوث المصنوع لا يتصور
 الا في القادر لا امتناع التخلف فاذا ثبت
 حدوث الكل او صدور الكل عنه
 بلا واسطة فظاهروا فلا بد من نفي
 ان تعاقب حوادث لا بداية لها تكون
 شرطا في صدور الحوادث عن
 الواجب القديم وقد سبق وان يوجب
 الواجب قديما مختارا تستند اليه
 الحوادث وفاقا متن

سأب اصلا وهو الامر الاول ونحوه فان لم يزل الوجود في نفسه وانما لم يزل
 الى قوله فهو لسات وان انتهى فلا بد من وجود حادثة لا واسطة بينه وبين
 الرابع لانما هو هذا يصانق الاستدلال الشهير بزيادة مقدمات لاحاجة اليها وهي الشرطيات
 الثلاث الاولى لان الكلام في قادية القديم لدى اليه يدهى الكل مع ان له في كل من الاولين
 حين المقدم واداء عدل عدوانك وان سئت قلت اى في تعريفه الاستدلال لو كان السارى
 موجبا بالذات لم قدم الحادث اذا وحدث لونه على شرط حادث ونسب لانه لا يتم الابدان كريا
 على ما استترفه حيث قال وان لم هذا الاستدلال معنى على تقريرين لا يتم الا ان يثبت حدوث
 ما سوى الله تعالى وامساع قيام حوادث متعاقبة لانهاية انها لانه اودى في الحدث ليدوى
 انه لا يثبت الى سات مسوقا آخر لال نهابة متعاقبة ولا بركة دائمة وذلك منه لو لم يبين ما ذكر
 لم تصح الشرطية لانه من تقرير الاول ولم يلزم الحثان المذكور في تقريره لى لحوارته يدهى
 لحوادث الى قدم بوجوب قديما تلتد ليه الحوادث بطريق الاختيار دون الايجاب فلا يلزم
 التحلف ولا التسلسل وان لا يثبت قديم بوجوب حادثة لا واسطة بل يكون كل حادث مسوقا
 باخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات ولا يكون هذا من التسلسل المسلم استحقاقه اعنى
 ترتيبه الى الابدان والاعمال الى الابدان فلابد من بيان استحالة الوجود الاخر من التسلسل اعنى يكون
 كل حادث مسوقا باخر لال نهابة يثبت الاستدلال (قال ولعمد من الادلة سورة ٩) بعد التمهيد
 على اصل الباب يريد ايراد عدة تعريرات للاصحاب الاول لما يتبع عما سبق في اثبات الصانع
 وبإصال التسلسل انتهاء الحوادث الى الواحد لم كونه قادرا بخارا والا ما ان يوجب حادثة
 لا واسطة فيلزم التحلف حيث وجد في الازم ولم يوجب الحوادث او لا يلزم ان يكون كل حادث
 مسبوقا باخر لال نهابة وقد تبين بطلانه لئلا يأتى الواحد في وجود العالم يجب ان يكون
 بطريق القدرة والاختيار اذا كان بطريق الايجاب اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة
 قديم فيلزم قدم الله لم وقب بين حدوثه وامواسطة حادث فيسقط الكلام الى كيفية صدره
 ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلف الاحكام بالاوصاف واحتصاص
 كل الله من اللون والشكل والطعم والريح وغير ذلك لادن يكون لمخصص لامتناع التخصص
 فلا تخصص فذلك التخصص لا شوران يكون نفس المسئلة او شيئا من اوارمها لكونها مشتركة
 من الكل بل امر آخر فعمل الكلام الى احصاءه بذلك الجسم فاما ان يتسلسل التخصصات
 وهو محال اوتدهى الى قارىحها رساء على ان دسة الموجب الى لكل على السوء وهو المطاوب
 الرابع لو كان موجود العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لم من ارتفاع له لم ارتفاعه يعنى ان يذل
 ارتفاعه على ارتفاعه لان عالم حيث يكون من لوازم دانه وعلم ما ضرورة ان ارتفاع الازم
 بل على ارتفاع المعلوم لكن ارتفاع الراض محال فمى ان يكون تأثيره في العالم بطريق القدرة
 والاختيار دون المعلوم والاشياء الخامس احصاء الكواكب والاقطاب محالها لو لم يكن
 بقادر بخار بل بموجب لزوم الترتيب لا من رجع لانه الموجب الى جميع اجزاء البسط على احواله
 السادس ما عمل الحيوان واعصاه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا بخارا لادن لو كان
 طبيعة اسطة او امرا خارجا بموجب ان يكون الحيوان على شكل الكرة ان كانت النطفة
 بسيطة لان ذلك معنى الطبيعة ودسة الموجب الى اجزاء البسط على السوء وعلى شكل
 كرات مصعومة بعضها الى البعض ان كانت الطعمة مركبة من السابطة بل ماذا كروقد يتبين
 في اثار كور الدارى قادرا عالم بالايجاد واصوص لقطعية من الكتاب والسنة وبان القدرة
 والعلم والحوية ونحو ذلك صعب كمال واصدادها من الجهل والعمى والمات سمات نقص يجب

والاول لما ثبت انتهاء الحوادث
 الى الواحد لم كونه قادرا ولا ما ما
 ان يوجب حادثة لا واسطة فيلزم
 التحلف او لا يلزم التسلسل اشياء
 تأثر في حوال العالم ان كان بطريق
 الانتخاب اما لا واسطة او بواسطة قديم
 فيلزم قدم العالم وامواسطة حادث
 من تسلسل الحوادث الثالث اختلف
 الاحكام بوارضها ليس للجسم
 واوزمها يكونها مشتركة
 ولا لوارض اودايات واحكام لها
 نوع اختصاص لا امتناع للتسلسل
 ويتمين العالم على المختار لان نسبة
 الموجب الى الكل على السواء الرابع
 لو كان موجود العالم موجب سارم
 من ارتفاعه ارتفاعه لان ارتفاع المعلوم
 من لوازم ارتفاعه الازم لكن ارتفاع
 الواحد محال الخامس احصاء
 الكواكب والاقطاب محالها
 والافلاك ما كانت لو لم يكن بارادة
 القادر لم الترتيب لان دسة الموجب
 الى لكل على السواء السادس فاعل
 اعصاء الحيوان واشكاله ان كانت
 طبيعة او مبدأ موجب لم كونه كراه
 يتجرده او متصافة فتبين القادر المختار
 وقد تبين ما لا دلالة السمية من الاجماع
 وعبره وبان القدرة وتغيرها صعوبات
 كمال واصدادها سمات نقص وبان
 صانع العالم على احكامه واستقامه
 لا يكون الاعمالا قادرا بذكرهم ضرورة
 وعدمه الوجوه مع ما بهما من محال
 المقدسة وعما تفيد باحتمالها اليقين

تزيه الله عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطايف الصنع وكال الا تنظيم والاحكام
عالم قادر يحكم الضرورة وهذه الوجوه لا تخلو عن محال من قسمة اما شبه الاول فلما لا يخفى
على المتأمل فيها الواقف على قواعد الفلسفة واما لسابع فلان مرجع الادلة السمعية
الى الكتاب ودلالة المعجزات . هل يتم الاقرار بها ولاذعان لها قبل التصديق بكون الباري
قادرا عالما فيه تردد وبأمل واما ثامن فلانه فرع جواز اتساعها بها وكونها كالات في حقه
وجوب اتساعه بكل كمال ونحو ذلك من المقدمات التي ربما يناقش فيها واما لتاسع فلا بد ان
على ان ما نساها من امر السماء والارض مستند الى الواجب بلا واسطة لاني بعض معلوماته
على ما زعم الفيلسوف لكن من كل طابا الحق غير هائم في اوبية اضلال ربما يستفيد من هذه الوجوه
القطع واليقين بلا احتمال (قال تمسك لمخالف بوجوه ٩) الاول لو كان لباري تعالى فاعلا
بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقهور به المتساويين بالمطر الى نفس القدرة
دو الاخر ان افقر الى مرجع ينقل الكلام الى تأثيره في ذلك المرجع وزم التسلسل في المرحجات
وان لم يقترن لم انسداد باب ثلث الصانع لا مبناه على امتناع الترجيح بلا مرجع وافتقار وقوع
الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمين اي لا نسلم انه لو افقر لتعلق القدرة الى مرجع لم التسلسل
لجواز ان يكون المرجع هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لاذتها كما في اختيار الجائع احد
الرغبين والهارب احدا طريقين ولا يخفى ان هذا اولي مما قال في المواقف اقتداء بالامام
ان القدرة تتعلق لذاتها ولا نسلم انه لو لم يقترن الى مرجع لم انسداد باب اثبات الصانع فان المقضي
الى ذلك جواز ترجح الممكن بلا مرجع بمعنى تحققه بلا مؤثر لا ترجيح القادر احد مقدوريه
بلا مرجع بمعنى تخصيصه بالابقاع من غير داعية ولا يلزم من جواز هذا جواز ذلك الثاني
ارتعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان كانت اذليا لم كون العالم اذليا لامتناع التخلف عن تمام
العلة وان كان حادثا تنقل الكلام الى تعلقهما باحداد ذلك التعلق وتسلسل التعلقات الحادثة
والجواب منع الملازمين اما الاول فلجواز ارتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم في الازل
واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث
تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار لثبوت
ان الواجب ان يستجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا واجب صدور الاثر
عنه بحيث لا يمكن من الترتك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا
وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه امتنع صدور الاثر ضرورة امتناع وجود الاثر بدور المؤثر وحاصل
هذا يؤي الى انه لا فرق بين الموجب والمختار والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر
المختار فلا نسلم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لامتناع فاعل الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار لانافي له لانه بحيث او شاء لترتك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان
الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان عدم الاصل اذلي ولا شيء من الازل باثر القادر
وايضا لعدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التأثير وحيث لا تأثير فلا اثر
والجواب ان معنى كون عدم مقدورا ان لماعل ان شاء لم يفعل اي ان شاء ان لا يوجد الشيء
لم يوجد او لم يشأ لم يفعل اي ان لم يشأ ان يوجد لم يوجد ولا نسلم استحالة ذلك وانما المستحيل
هو انه ان شاء فعل عدم وهذا الوجهان لنفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما
في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء بوجوه الاول ما ذكرنا اولاً
ولم يذكره غير الخامس ان الفاعل للشيء يطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولي به من الترتك لم

٩ الاول تعلق القدرة ان افقر
الى مرجع تسلسل وان لم يقترن انسداد
باب اثبات اصانع ورد بمنع الملازمين
لجواز ان يكون المرجع تعلق الارادة
لذاتها ولان ترجيح القادر احد
مقدوريه بلا مرجع بمعنى تخصيصه
بلا داعية غير ترجح الممكن بلا مرجع
يعني تحققه بلا مؤثر الثاني ان تعلق
القدرة والارادة اما قديم فيلزم قدم
العالم واما حادث فتسلسل الحوادث
ورد بالمنع لجواز ان يتعلق في الازل
بايجاد في ما لا يزل او يكون حدوث
تعلقهما لذاتهما الثالث ان الفاعل
ان يستجمع جميع ما لا بد منه وجب
اثره لامتناع التخلف في القادر ورد
بان الوجوب من القادر لا ينافي الاختيار
بل يحققه بخلاف الوجوب من الموجب
فانه لا يصح فيه انه ان شاء ترك الرابع
ان نسبة القدرة الى الوجود ان نسبتها
الى عدم وهو لا يصلح مقدورا لكونه
ازليا ونفيا محضا كذلك
الوجود وورد بان معنى القدرة على عدم
انه ان شاء لم يفعل وان لم يشأ
لم يفعل لان شاء فعل عدم الخامس
ان المختار ان كان الفعل اولي به من الترتك
يلزم الاستكمال بالفسير والا فالعيب
ورد به بكنفي في نفي العيب كونه اولي
في نفسه او بالنسبة الى الغير السادس
ان اثر المختار ان امتنع في الازل لم
الانقلاب وان امكن لم جواز استناد
الازل الى المختار وورد بانه في الازل يمكن
لذاته امتنع لكونه اثر المختار السابع
انه يعلم في الازل وجود الاثر فيجب
اوعده فجميع فلا يكون مقدورا
ورد بانه يعلم وجوده بقدرته

استكمله بالغير وان لم يكن اولى لم يكن فعله عشا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب
 اما لان سلم ان الفعل اذا لم يكن اولى به كان عشا ام لا يكتفى في نفي العشا كونه اولى في نفس الامر
 او بانسبة الى الغير من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفعل وان سمى مثله عشا بناء على خاوة
 عن مع الفعل فلا سلم استبعاده على الواجب السادس ان البارى تعالى لو كان قادر على اختيارا
 لم يغلب الممنوع ممكنا وجواز كون الازل ازا للقادر وكلاهما محال وجه القوم ان اثره ان كان
 محتملا في الاول وقد صار ممكنا فيما لا يراد فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقد اوجده القادر
 فهو والثاني لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر في قوة امكان استناده الى القادر مع كونه
 في الازل والجواب مع الملازمة الثانية بان وان يكون ممكنا في الازل انظر الى ذاته ويمتنع وقوعه
 في الازل نظرا الى وصف استناده الى القادر كالحادث يمكن في الازل لذاته ويمتنع مع حداثته
 فلا يلزم جواز الاستناد الى القادر لما هو زل بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولان سلم استحالة
 السامع ان اثره ان يرى تعالى اما واجب الوقوع او يمنع الوقوع لانه اما ان يعلم في لازل وقوعه فيجب
 اول وقوعه فيمتنع والالزام الجهل ولا شيء من الواجب والممنوع عقود وزوال مكة الترتيب الاول والفعل
 في الثاني بل كليهما في كليهما والجواب ان يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب لا يتنافى بالمقدورية
 بل بحقيقةها (قال خاتمة قدرة الله غير متناهية) اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد
 ونهاية او بمعنى انها لا يطرأ عليها العدم فطاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها
 لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلا ذلك غير رتقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدى كجسم الجبان
 وذلك بتعاقب جزئيات لانها لا يمتنع القوة والامكان ولان الغنى للمقدورية هو الذات
 والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وهذا يستدلوا على شمول قدرة الله تعالى
 اكل وجوده يمكن معنى انه يصح تعلقها به ولا توجد عليه انه لا يجوز اختصاص بعض الممكيات
 بشرط لتمام القدرة او مانع عنه ويجرد المفضى والمصحح لا يكتفى بدون وجود الشرط وعدم
 المانع احب به لا تمار للممكيات قبل الوجود ليختص البعض بشرائط انما في وموانعه دون
 البعض وهذا ضعيف على ما سبق فالاول التمسك بالصوص الدالة على شمول قدرته مثل
 والله على كل شيء قدير (قال وخاف الجوس ٦) المذكور لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم
 المحسوس الدائرون بانه لا يتقدر على الشرور حتى خلق الاجسام المؤدية وثنا القادر على ذلك
 فاعمل آخر يسمى ممد هم اهرس لا يلزم كون الواحد حيرا شريرا وقد عرفت ذلك وسبهم
 العظام واتباعه القائلون بانه لا يتقدر على حاق الجهل والكذب والطلم وسائر القامح اذا و كان
 حقة ما مقدور له خرصه عنه والالزام باطل لافضائه الى السعة ان كان عالما بفتح ذلك
 واستناده الى والى الجهل ان لم يكن عالما والجواب لان سلم فتح شيء بالنسبة اليه كيف وهو
 انصرف في ملكه ولو لم يقدرة عليه لانتا في امتناع صدوره عنه نظرا الى وجود الصارف
 وعدم الداعي وان كان ممكنا في نفسه وهم عباد واتباعه القائلون بانه ليس بقادر على ما علم
 انه لا يقع لاستحالة وقوعه قال في المحصل وكذا ما علم انه يقع او حوبه والجواب ان مثل هذه
 الاستحالة والوجوب لانتا في المقدورية ومنهم ابو القاسم النخعي المعروف بالكنى واتباعه
 القائلون بانه لا يقدرة على مثل مقدور العبد حتى او حرك جوهره الى حيز وحركه العبد الى ذلك
 الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لارسل العبد اما عبت اوسع او تواضع بخلاف فعل الرب
 وفي عبارة المحصل بدل الواضع الطاعة وعبارة الواقف اما طاعة او معصية اوسع وبليست
 على ما ينبغي لاسفه وان جار ان يجعل شاملا للعبث فلاحقا في شموله المعصية ايضا والجواب
 مع المحصر ككثير من المصالح الدنيوية فان قيل المشتل على المصلحة المحضة او الراسخة

خاتمة قدرته غير متناهية بمعنى
 ان حوار تعلقها لا يتقطع وشاملة
 لكل بمعنى ان تعلقها لا يقتصر على
 البعض لان الغنى للمقدورية
 هو الذات والمصحح لبقدرية
 هو الامكان ولا تمار قبل الوجود
 يخصص البعض والاولى التمسك
 بمثل والله على كل شيء قدير
 من

في الشرور حتى الاحساس المؤدية
 والاطعام في حاق الجهل والكذب
 وسائر القامح وعاد فيما علم تعالى انه
 لا يقع لاسمع وقوعه عنه والبلغنى
 في مثل سددور الله بكونه عشا
 اوسفها او تواضعه ورد بعد تسليم
 المحصر بانها عوارض لا تمنع الله من
 والجسائي في حيزه لان المقدور من
 خادري يسلم من جهة مخلوق بين
 خالقين ومن تمنع القوم ساء على ان
 قدرة الله غير مؤثرة وابو الحسن
 يملان اللازم كما في حركة جره
 ملتصق بكى جاذب ودافع معا
 من

مأخذ وتواضع قلنا ممنوع بل اذا كان فيه امتثال وتعظيم للغير وهذا لا يتصف به فعل الرب وان اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات وتلحق هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وابست من لوازم الماهية فائنة وها لا يمنع التمثيل ومنهم الجبائي واتباعه ان يكون بانه لا يقدر على نفس مقدور العبد لانه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخاوف بين خائفين لانه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الارادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت امتناع اجتماع المؤثرين على اثر واحد والحوادث عند نامع الملازمة بناء على ان قدرة العبد ليس بمؤثرة وسببي انا الله ولو سلم قائمتهم خلوص الداعي والقدرة لو لم يكن تعلق القدرة او الارادة لا آخر مانعا ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعندنا ان الحسين البصري منع بطلان اللازم فاننا اذا فرضنا التصاق جوهر واحد بكفي انسانين فجذب به احدهما حال

مادفعه الآخر فان الحركة الحاصلة فيه مستندة الى كل منهما حاوية نظرا (قال واما شمول قدرته ٧) مأمور من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء تعلق به الارادة والقدرة فوجدنا لا في وجود اصلا او وجود بقدرة مخلوق وعلى هذا لا يتأتى اختلافات الفلاسفة ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بان كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات او بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لاحد من القائلين بوحدة الواجب وانما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسايط وتفصيلاتها وان كل ممكن الى اى ممكن يستند حتى ينتهي الى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بان ما سوى الذات والصفات من الموجودات واقع بقدرة وارادته ابتداء بحيث لا يؤثر سواء وهذا مذهب اهل الحق من المتكلمين وقابل ما هم وتسكروا بوجوه الاول النصوص الدالة اجالا على انه خالق الكل لخالق سواء وتفصيلا على انه خالق السموات والارض والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والاعراض الثاني دليل النوارده وهو انه لو وقع شيء بقدرة الغير وقد عرفت انه مقدور لله تعالى ايضا فلو فرضنا تعلق الارادة بغيره معا فوقعه اما باحدى القدرتين فيلزم الترجيح بالامر جمع واما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لان التقدير ان كلا منهما مستقل بالابحاد فلا يجوز ان تكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفي جاذب ودافع فانه لا دليل على استقلال كل منهما بايجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص

نعم يرد عليه ان قدرة الله تعالى اكمل فيقع بها وتضمحل قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو انه لو وقع شيء بايجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله تعالى وارادته بضد ذلك الشيء في حال ايجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فان وقع الامر ان جميعا لازم اجتماع الضدين وان لم يقع شيء منهما لازم عجز الباري تعالى وتختلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وان وقع احدهما لازم الترجيح بالامر جمع وفيه ما قد عرفت لا يقال معنى كون قدرته اكمل انها اشمل اى اكثر ايجادا ولا اثر لهذا التفاوت في المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين اليه على السواء لاننا نقول بل معناه انها اقوى واشد تأثيرا فيترجح على قدرة العبد ويظهر اثرها (قال وخالف الفلاسفة ٢) القول بانه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب بعض من اهل السنة كالاشاعرة ومن يجري مجراهم وخالف فيه اكثر الفرق من الملبين وغيرهم فذهبت الفلاسفة الى ان المصادر عنه بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس وذلك وهكذا

٧ بمعنى ان الكل بايجادته ابتداء او بواسطة فلم يقع من في القائلين باصانع نزاع في ذلك بل في تفاصيله وبمعنى انه لا مؤثر سواء اصلا فلم يذهب اليه لا لبعض من المتكلمين وتسكروا بظواهر النصوص وهو الحق وبدايل النوارده والتمانع وفيهما ضعف متين

٢ في الافلاك والقناصر وما فيها من الموادث بل فيما سوى العقل الاول وقد سبق والصابئة والمجموع في حوادث هذا العالم حيث اسندوها الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات الطبيعية حيث اسندوها الى الامزجة والطبايع وغاية منسبهم الدوران والمعتزلة في الشهور والقبائح والافعال الاختيارية الحيوانات

بترتيب آله اولان مستنداً بعضها الى البعض فالفاعل للافعال عقول والحركات كلها افعال
والحوادث بعض هذه المبادئ او البصائر او القوى يتوسط الحركات ولافعال المحدثات منورها
التوعية ولافعال النبات والحيوان بقوتها وبالطاقة فالكثير من كنهات صنعهم مؤثرات وذهب
الصائغون والمفحصون الى ان كل ما يقع في عالم الوجود والقياس من الحوادث والتغيرات مستندة
الى الافلاك والكواكب بما لها من الاوضاع والحركات والاحوال وايد تصالات وغاية من كنههم
في ذلك هو الدوران اعني ترتيب هذه الحوادث على هذه الاحوال وجوداً وغياباً وهو لا يفيد
القطع بالعلمية لجواز ان تكون شروطيناً او في حالات مقارنته او نحو ذلك كيف وكثيراً ما يظهر
التخلف بطريق المجزئات والكرامات كيف ومعنى علمهم على بساطة الافلاك والكواكب
وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو في ما ذهبوا اليه من اختلاف احوال البروج
والدرجات والسيارات الى الكواكب غير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالطريق الى الدوران
يذهب الطبيبون ان حوادث هذا العالم مستندة الى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات
الجامعة لذلك ثم الظاهر ان ما نسب الى المحييين والپليسيويين هو مذهب الفلاسفة الا انه لما
لم يعرف مذهب الفریقین في مبادئ الافلاك والعناصر واليات العقول والنفس وكون لباري
بوجها او مختاراً جعل كل منهما فرقة من الخيالات ولما من المسلمين ما اعتبره اسندوا البشور
والقبح الى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة واسندوا الافعال
الاختيارية للانسان وغيره من الحيوانات اليهم وهو مسئله خلق الاعمال وسياتي في باب
العلمية والاعتزالية لايقولون بالقدرة فلامعني احد منهم من المخالفين في شمولها قليلاً المرام بالقدرة
ههنا القادرية اي كونه قادراً ولاخلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن معنى لانك في الاشياء
على ما قبل ان تصادر هو الذي يصح ان يصدر عنه الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة
والما ترشح احد الطرفين على الآخر باضاف وجود الارادة او عدمها الى القدرة وعند جهة
يجب حصول الفعل واردة الله تعالى علم خاص وعلم وقدرته اذ ليس غير زائد على الذات
فلهذا كان العالم قديماً والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لا فظاً
لا معنى (قال المحدث الثالث في انه عام) انتهى عليه وجهه ورافعه والمشتبه من استلال المتكلمين
وجهان الاول انه فاعل فلا محكما متفهماً وكل من كان كذلك فهو عالم اما لكبرى فبالضرورة
وبنه عليه ان من راي خطوطاً ملبحة او سمع الفاظاً فضيحة شئ عن معانٍ وبقية واعراض
صحيحة علم قطعاً ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق الافلاك والعناصر
ولما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على تناسق
وانتظام واتقان واحكام تحاربه العقول والافهام لا تفي بتفاصيلها الدقائق والافلام على ما
يشهد بذلك علم الهيئة وعلم المنطق وعلم الاسرار العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع
ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلاً ولا يمكن ان يكون سبباً وكيف اذا رقي الى عالم الروحانيات
من الارضيات والسمويات والى ما يعزل به الحكماء من المجردات اذ في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما تنبع الناس وما نزل الله من السماء من ماء
فاحيى به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء
والارض لايات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد بالانتظام والاحكام من كل وجه بمعنى ان هذه لا تدر
مرتبة ترتيباً لا خللاً فيه اصلاً ولا ثمة للمنافع والمصالح المطابقة لشيئاً لا يتصور ما هو اوفق
منه واصلح فظاهرها انها ليست كذلك بل الدنيا طائفة بالشؤون والافات وان اريد في الجملة بمن بعض
الوجودات فيل انما المؤثرات من غير العقلاء بل كلها كذلك وايضاً قد استند جمع من العقلاء الحكماء

اما عندنا فلا نه صانع للعالم على
انتظامه واحكامه ولانه قادر مختار لما
مر وما يساهد من بعض الحيوانات
لوصح انه فاعلها بل على علمها واما
التمسك بالسميات فدور
من

بجانب خلق الحيوان وتكون تفاصيل الاعضاء الى قوة عديدة الشمو سموها المصورة فكيف يصح
دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتغال الاعمال والآثار على اطوائف الصنع وبدائع الترتيب
وحسن الملائة والمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتغل بالقرض على نوع من الخلال
وجازان يكون فوقه ماهو اكمل والحكم بان مثل ذلك لم يصدر الاعن العالم ضرورى سيما ذات كرم وتكثر
وخفاء الضرورى على بعض العقلاء جاز وما يقال لم لا يكتفى الظن مدفوع بالتكرار والتكثر وبانه
يكفى في اثبات غرضنا التصور الشائى انه قادر اى فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك
الامع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر عن الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة محكمة
في ترتيب مساكنها وتدريبها عيشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ماهو
في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولى العلم قلنا لو سلم ان موجد
هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان يخلقهها
الله تعالى عالمة بذلك او يلهيها هذا العلم حين ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين على ان
طريقة القدرة والاختيار وكذا واثق من طريقة الاتقان والاحكام لان عليها سؤالا صعبا وهو
انه لم لا يجوز ان يوجد البارى موجدا تسند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم
والقدرة ودفعه بل ايجاد مثل ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة يكون ايضا فلا محكما بل
احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار اذا لا يجاب بالذات من غير قصد لا بدل على
العلم فيرجع طريق الاتقان الى طريق القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد يتمك في كونه
عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل
وازال الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بجمع التوقف فانه اذا ثبت
صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما
والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام (قال وعند
الفلاسفة ٢) ورد من استدلالهم على علم البارى وجهان الاول انه مجرد اى ليس بجسم ولا
جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اى عالم بالكميات لما وقعت الاشارة اليه في مباحث المجردات من
ان التجريد يلزم التمثل وبيانه ان التجريد يستلزم امكان المعقولة لان المجرد يرى عن الشواذب المادية
والواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان
بذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته وامكان المعقولة يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين
العاقل اياه وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس
المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه توقف امكان الشئ على وجوده
المتأخر عنه وهو محال فاذن المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة
المعقول ولا معنى للتعلق الا المصاحبة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد
وجب ان يكون بالفعل لبرائه عن ان يحدث فيه ماهو بالقوة لان ذلك شان الماديات ولا خفاء
في ضيق بعض هذه المقدمات وفي اندراج ان مصاحبة المجرد المعقولات في الوجود تعقل لها
لكفى ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى سائر المقدمات الثاني انه عالم بذاته لانه لا معنى
لتمقل المجرد ذاته سوى حضور ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال
اكونه اجتماعا للملئين وهذا لا قدر وان كان مبنيا على اصولهم كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انه هم
حاروا اثبات علم بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذى هو مجردا بالممكنات لما ذكرنا والعالم بالابدأ اعنى
العلمة عالم بذى المبدأ اعنى المعلول لان العلم بالشئ يستلزم العلم بلوازمه والعلمة وهى لا تعقل بدون

٢ لانه مجرد وكل مجرد عالم ولانه عالم
بذاته وهو مبدأ للكل والعلم بالمبدأ
مستلزم للعلم بذى المبدأ متني

المعلوم بل المعلوم نفسه وما يتبعه من المعلومات كلها من اراد من الذات باعتبارها بان لازم
للذات وان كان بلا وسط في اشوت لا يجب ان يكون لازما بل يلزم من فعل الذات فعمله كساوي
الزوايا لثلاث لثلاثين لثلاث ولو وجب ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة
لاستمرار الاندفاع من لازم الى لازم واجيب بان الكلام في العلم التام اعني العلم بالشيء بماله في نفسه
ولاشك ان علم الباري بذاته كذلك (قال وقيل لا يعلم ذاته) الفاعلون بانهم ليس بعالم اصلا
تمسكوا بوجهين احدهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بعينه اما الاول فلان العلم اضافة او سعة
ذات اضافة وايما كان يقتضي انانية وتغاييرا بين العالم والمعلوم فلا يعقل في اواحد الحقيق
واما الثاني ولانه لا يجب كثرة في الذات الاحدى من كل وجه لان العلم باحد المعلومين غير
المعلم الا حلقا قطع بين العلم بهذا مع المعلوم عن الآخر ولان العلم بصورة مساوية للمعلوم
من جهة في العالم او نفس الانسان ولا خلاف ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة
المعلومات كثرة الصور في الذات وثانيهما ان العلم بمساير للذات لما سبق من الادلة فيكون
ممكنه معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته وكالاته الى الغير فيلزم كون الشيء
قابلا وفاعلا وهو متوحد واجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التعاير على تقدير كون العلم
صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف في علمنا بانفسنا على ما سبق في بحث العلم لا يقال
التعابير الاعتباري اما هو بالعالمية والمعلومية وهو مفرع حصول العلم فان توقف حصول العلم
على التعاير لزم الدور والتعاير بالنقض بعلمنا بانفسنا لو كانت انفس واحدة من كل وجه كالواجب
وهو مجموع فيحوز كونه عالما من وجه معلومة من وجه لانا نقول لما يلزم الدور لو كان توقف العلم
على لتساير توقف سبق واحتياح وهو ممنوع بل غايته لا يتفك عن العلم كما لا يتفك المعلوم
عن علمه والمراد بالنقض ان النفس تعلم ذاته التي هي عالمة لان يكون العالم شيئا والمعلوم
شيئا آخر واما بانفسنا بالعلوم من غير ارتسام صورة في ذات فلا صكثرة
الا في انتملقات والاضافات وتحققه على ما ذكر بعض المتأخرين ان حصول الاشياء له
حصول للعامل وذلك بالوجوب وحصول الصور المعقولة لما حصول للقبل وذلك بالامكان
ومع ذلك فلا ننسب دعوى صوابية لها فانك تعلم شيئا بصورة تصورها ان تستحضرها فهي
صادرة عنك مشاركة ما من عريك وهو اشئ خارجي ومع ذلك فانك لا تعلم تلك الصورة
بغيرها بل كانه تعلم ذلك الشيء بنفسا كذلك تعلمها ايضا بنفسها من غير ان تتضاف الصور
فيك واذ كان كذلك مع ما يصدر عنك مشاركة غير هذه الحال فاطلقت بحال من يعقل ما يصدر
بعد لذاته من غير مداخلته الغير فيه ثم ليس كوك محلا لتلك الصورة شرطيا في التعلل بدليل انك
تعقل ذاتك بدون ذلك بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة والمعلومات الذاتية
للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل ايها من غير ان تكون حالة فيه
على ان كثرة الصفات في الذات لا يمنع عددا بل عند الفلاسفة واتباعهم واجيب عن
اشئ يمنع استحالة كون الواحد قاعلا (قال خاتمة ٢) علم الله تعالى غير متناهية منى انه
لا يتقطع ولا يصير بنيت لا يتعلق بالمعلوم ومحيط بما هو غير متناه كالأعداد والاشكال ونعيم
الجنان وشامل لجميع الموجودات والعدومات المكنة والمتناهية وجميع الكليات والجزئيات
اما سمعنا فتمثل قوله تعالى والله بكل شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يغير عنه مثقال ذرة
يعلم خائفة الاعين وما تخفي الصدور يعلم ما يسمرون وما يعلمون الى غير ذلك واما عقلا فلان
المنطوق للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو رأى الصفاتية او بدونها
على ما هو رأى المنفعة والمعلومية مكانها ونسبة الذات الى الكل على السورة فلو اختصت

لا وقيل لا يعلم ذاته لان العلم اضافة
او سعة ذات اضافة فلا بد من الانانية
ولا مزية لافسائه الى كثرة في الذات
وايضا يلزم كون الواحد قاعلا وفاعلا
واجب بل تعار الاعتبار كافي كافي
علمنا بالما ولا استعانة في صكثرة
الاضافات وفي التنال مع لعالمية
من

٤
منفعة علمه لا يتناهى ومحيط الا بتمامه
كالأعداد والاشكال وبكل وجود و
معلوم وكل جرت له ومات النصوص
ولان المنطوق للعالمية لذات والمعلومية
صحتها من غير خصوص لتعاليه عن
ان يتغير في كماله وخالف بعضهم
في العلم ما لم لا فضائه الى صفات غير
مساوية وبعضهم في العلم بتنايته
لاستحالة وجودها مع المحدود السابق
وبعضهم في العلم بالمدوم لانه نبي
شخص لا تغير فيسب والمعلوم بتغير
وضيف الكل ظاهر من

عالمية بالبعث دون البعض لكان لمخصص وهو محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته
وكالاته لمتافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالقون في شمول علمه منهم من قال يتبع علمه بعلمه
والا لزم اتصافها لا يتناهى عدده من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو
متناه على ما مر مرارا وجه الارزوم انه لو كان جائزا لكان حاصل بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان
الخلوص العلم الجائز عليه جهل ونقص ولانه لا يتصف بالحوادث وينقل الكلام الى العلم بهذا
العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا يقال علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
كون العلم نفس الذات فقد سبق وامتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة المساوية
لاحد المتغيرين تغاير الصورة المساوية للمتغير الآخر ولان التعاقب بهذا يغاير التعاقب بذات
والجواب ان العلم صفة واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية يلزم
المحال ولا يلزم من كونه اعتبارا عقليا ان لا تكون الذات عالما والشيء معلوما في الواقع لما عرفت
من ان اتفقا مبدءا للمحمول لا يوجب اتفقا الحمل على ان مقابلة العلم بالشيء للعلم بالعلم اعما هو بحسب
الاعتبار فلا يلزم كثرة الاعيان الخارجية فضلا عن لاتناهيها وبهذا يندفع الاستدلال بهذا
الاشكال على نفى علمه بذاته بل ينشأ من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية
لا آخر لها والبرهان انما قام على ما لا اول لها ومنهم من قال لا يجوز علمه بما لا ينهيه اما اول فلان
كل معلوم يجب كونه متمنا وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي يمتاز لان التميز عن الشيء منفصل
عنه محدود بالضرورة واما ثانيا فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم لما عرفت من
تعدد العلوم بتعدد المعلومات والجواب عن الاول اننا لان ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون
متناهي وان انفصاله عن الغير يقتضى ذلك ككيف ولا معنى للا انفصال عن الغير
الاخيرة له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان التميز كل واحد منها وهو
متناه واعتراض بانه اذا كان غير المتناهي معلوما يجب ان يكون متميزا ولا يفيد تميز كل فرد
والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي الا العلم باحاده وبهذا يندفع الاشكال على معلومية
الكل اى جميع الموجودات والمعدومات بانه لا شيء بعد الجميع يعقل تميزه عنه وقد يجاب بان تميز
المعلوم انما هو عند ملاحظة الغير والضرورة فيه لا غير لا يلزم التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير
الذى هو كل واحد من الاتحاد ومنهم من قال يتبع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء
من المعلوم بتميزه والجواب منع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد بحسب
الذهن ومن المخالفين من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره تمسكا بالمشبهة
المذكورة اننى العلم مطلقا (قال والفلاسفة في العلم بالجزئيات ٤) المسهور من مذهبهم انه
يتبع علمه بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اى من حيث كونها زمانية يلحقها التغير لان تغير المعلوم
يستلزم تغير العلم وهو على الله محال في ذاته وصفاته وامام من حجب انها غير متعلقة بزمان فتعقلها
تعقل بوجه كلى لا يلحقه التغير فانه يعلم جميع الحوادث الجزئية وازمنته الواقعة هي فيها الامن حيث
ان بعضها واقع الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل يلزم تغيره بحسب تغير
الماضي والحال والمستقبل بل علما ثابتا بالدهر غير داخل تحت الازمنة مثلا يعلم ان القمر يتحرك كل
يوم كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا وينخسف القمر في اول
الحمل مثلا وهذا العلم ثابت له حال المقابلة وقبلها وبعدها لابس في علمه كان وكائن ويكون بل هي
حاضرة عنده في اوقاتها زلا وبدا وانما التعاقب بالازمنة في علوه منا والحاصل ان تعاقب العلم بالشيء
الزمانى المتغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم ان الجزئى
ان كان متغيرا او متشكلا لا يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني

٤ على وجه الجزئية لاستلزامه التغير
في القديم كما اذا علم ان زيدا سيدا دخل
ثم دخل فانه ينقلب جهلا او يزول
الى علم آخر ورد بان من الجزئيات
ما لا يتغير كذات الله تعالى وان تغير
الاضافة لا يوجب تغير المضاف
كالقديم يوجد قبل الحادث ثم معه ثم
بعده فن جعل العلم اضافة لم يلزمه
تغير الذات ومن جعله صفة ذات
اضافة لم يلزمه تغيره فضلا عن الذات
والى هذا يشير ما قبل ان علم البارى بان
شيء موجود نفس علمه بانه وجد فان
من استمر الى الغد على ان زيدا يدخل
الدار غدا فهو بهذا العلم بعينه يعلم
في الغدانه دخل والعلم لا يتغير بتغير
كالاكثر بتكرره بمنزلة صفة شمس
بها الصور وانسان ينتقل الجالس
عن عينه الى يساره ولظهور ان هذا
لا يصح يكون العلم متعلقا بين العلم
والمعلوم ردوا الحسين على ما قال به من
المعتزلة اولابان من استمر على ان زيدا
يدخل البلد غدا وجلس في بيته لم
يجب لم يلد دخول الغد لم يكن عالما به
دخل وتابا بان متعلقهما مختلفان
وشروطهما متباينان اذ العلم بانه
وجد مشروط بوجوده وبانه موجود
مشروط بعدمه والا لكان جهلا
وبانما بانهم سافدون غير قائلين كما اذا علم
ان زيدا اسبق قدم وعند قدومه
لم يلد قدمه وبالعكس

من الافتقار الى الملائمة الجسمية وذلك كالأجرام الملكية فانها لمشكلة وان لم تكن متميزة في ذاتها
وكالمصروف والاعراض فانها متميزة وقول كالأجرام الكائنة الغائبة فانها متميزة ومشكلة وامامنا بسبب
ولامشكل كذات الواجب وذوات المجردات فلا يستعمل في البحث العلم به على ما يقرره الحكماء من انه
عالم بذاته الذي هو مد العقل الاول بالرات ولا شك وان كلائتها جزئي والعلم في الاحتياج الملايعة
انه او علم ان زيدا يدخل الدار غدا فاذا دخل زيد الدار في العدم ان العلم تعالى عن ان يعلم ان زيدا
يدخل غدا فهو جاهل لكونه غير متعلق للواقع وان زال وحصل العلم به دخل لزم تغير العلم الاول
من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهذا على القديم محال لا يقال كما ان الاعتقاد
التغير المتعلق جهل فكذا الخلو من الاعتقاد المطابق به هو واقع لانه قول اوسلم فاذا لم يعلم
على وحدك في الجواب ان من الجزئيات ما لا يتغير كذات الباري وصفاته الحقيقية عند فن
بثبتها وكذات العقول فلا يشك وانها الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما يشير
اليه كلام الامام الخايع في القواعد الشرعية دون العقلية ولما يمكن التفصي عن هذا انه يجوز
ان يكون المدعى العاقل وهو انه لا يعلم شيئا من المتغيرات او ان يبينوا الامتناع في الجزئيات
المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل آخر وان يقصدوا ابطال كلام الخصم وهو انه عالم
بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر الجمهور في الجواب على منع الملازمة مستنداً بان
العلم اما ضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالتقديم يتصف به
قبل الحوادث اذا لم يتجدد الحوادث ومقتضى اذا وجد وانه اذا فني من غير تغير في ذات القديم
فهو لا يتغير كقول العلم اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الاتغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات
اضافة لا يلزم تغير العلم فضلا عن الذات واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء
سيحدث هو نفس علمه به حدث للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واسمى علمه على هذا العلم
الى مضي القدم على هذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم مستأنف فقل هذا الاتغير في العالمية
التي تثبت المعترلة والعلم الذي تثبت الصفاتية وهذا بخلاف علم المخلوق فانه لا يستقر ومرجع هذا
الجواب الى ما سبق من كون العلم او العلم غير الاضافة اذ لا شبهة في تغير الاضافة بتغير المضاف اليه
ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم او تغير بتغير المعلوم لا يتكرر ضرورة بل يزم كثر الصفات
بل لا يتناهيها بحسب لاشهني المعلومات وبان العلم صفة تجسلي بها المعلومات بمنزلة مرآة
تنكشف بها الصور فلا يتغير بتغير المعلوم كما لا يتغير المرآة بتغير الصورة وبانه صفة تعرض
لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام فجلس عن يمينه فانه يصير
متبائنا لزيد بعد ما كان متبائنا له من غير تغير فيه اصلا فلما هو ان هذا لا يتم
على القول بكون العلم تعلقا بين المعلوم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة فلهذا
رده ابو الحسين البصري بوجوه احدها القطع بان من علم ان زيدا يدخل البلد غدا وجلس
مسترا على هذا الاعتقاد الى الفد في بيت مظلم بحيث لم يعلم دخول العدائه لا يصير عالما
يدخل زيد ولو كان العلم به سيدخل نفس العلم به دخل لوح ان يحصل هذا العلم في هذه
الصورة فانه لم يحصل ان يكن بل الحق ان العلم به دخل هم ثالث متولد من العلم به سيدخل
غدا ومن العلم بوجود المعد وانها ان متعلق العلم الاول انه سيدخل وشرطه عدم الدخول
ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول فلا خفاء في ان الاضافة الى احد
المختلفين او الصورة المطابقة له تنسب الاضافة الى الآخر والصورة المطابقة له وكذا
المشروط باحد المتساقيين تنسب المشروط بالآخر وثالثهما ان كلامنا من العلمين قد يحصل
بدون الآخر كما اذا علم ان زيد اسبقهم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قادم وكذا اذا علم انه قادم

من غير سابقة علم انه سيقدم والحق ان العلمين متغايران وان التغاير في الاضافة او العالمية لا يقدح في قدم الذات ومن المعترلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغيرهما وقال تعلق عالمية الباري بعدم دخول زيد يوم الجمعة ودخوله يوم السبت تعلقان مختلفان اذ لسان لا يتغير ان اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العلم في الحال والوجود في الاستقبال بسجود وبعد الوجود لا يمكن وهذا تساوت وضحي لا يقدح في الحقايق وكذلك عالميته بعدم العالم في الازل لا يتغير بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان تعلق عالميته لهذه النسبة وهو انه يحصل له لدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لولم يكن يوم السبت وفيما لا يزال كان جهلا لانقضاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب بالنوع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيجد وهذه النسبة بحالها وانما الجهل هو ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيجد وهو غير التعلق الثاني والاصل ان التعلق بالعدم في حالة معينة والوجود في حالة اخرى باق ازل او ابد لا يتقلب جهلا اصلا فقد علم الباري تعالى في الازل عدم العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفاءه بعد ذلك ويوم القيمة ايضا يعلمه كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام يدفع اعتراض الامام بان الباري تعالى اذا وجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل لانه معدوم في الحال فيلزم الجهل و الجمع بين الاعتقادين المتنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقررا ما ثبت قديمه امتنع عدمه (قال والترنم ٩) يعني ذهب ابو الحسن الى ان علم الباري بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم الماهيات والحقايق واما التصديقات اعني الاحكام بان هذا قد وجد وذلك قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا تصور الجزئيات الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فناءه ولا امتناع في اتصاف الذات بعلوم حادثه هي تعاقبات واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار لكونها مشروطة بشروط حادثه واما اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذات الواجب اما ان تكون في ثبوتها وانقائها فيلزم دوام ثبوتها وانقائها با دوام الذات من غير تغير واما ان لا تكون في ثبوتها وانقائها فيلزم دوام ثبوتها وانقائها على امر منفصل والذات لا تنفك عن ثبوت تلك الصفة وانقائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات عليه لان الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب لان الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا في غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم ان يكون متوقفا عليه كافي وجوده بدمع وجوده واولعه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بان الخلو عنه جهل ونقص وبان كل احد من المطيع والعاصي يلجأ اليه في كشف الملمات ودفع البليات ولولائه مما لا تشهد به فطرة جميع العقلاء لما كان كذلك وبان الجزئيات مستندة الى الله تعالى ابتداء وبواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته وان العلم بالعلمه يوجب العلم بالمعلوم (قال المبحث الرابع ٧) اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مرید وشاع ذلك في كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد لكن كثر الخلاف في معنى ارادته فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة بالبحل وعند

٩ والترنم تفسير علمه بالجزئيات المتغيرة كما ذهب اليه هشام من انه عالم في الازل بالحقايق والماهيات وانما يعلم الاسخاص والاحوال بعد حدوثها متن

٧

في انه مرید اتفقوا على ذلك ودل عليه كونه فاعلا بالاختيار فعندنا بصفة قديمة قائمة بذاته على قياس سائر الصفات للقطع بان تخصص احد طرفي المقدور بالوقوع يكون لصفة خاصة يحد بها من انفسنا ليست هي العلم والقدرة ونحوهما وتعلقها لذاتها فلا يلزم تسلسل الارادات ووجوب المراد بها الاتيان بالاختيار وقدمها لا يوجب قدمه ولا يتاخر حدوث تعلقها متن

لكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وحده خسران نفس الذات وهذا الجار صفة ملية هي كون
 المتأمل ليس بمكره ولا مراءى وعد انفسه العلم بالانقسام الكامل وعند الحكمي ارادته لعله العلم
 به والفعل غيره الامر به وعد الحقيقة من المعترضة هي العلم بما في الفعل من الصفة تمسك الصفة
 بان تخصيص بعض الاستدلال بتوقع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء القدرة
 لذات ال لكل لانه ان يكون لصفة شأنها التخصيص لا امتناع التخصيص بلا تخصيص
 وامتناع احتياج واجب في ما عليه ال امر مفصل وثبات الصفة هي السمة بالارادة وهو معنى
 واسع عند العقل مقارنة القدرة وسائر الصفات منه التخصيص والترجيح لاحد طرفي المقدور
 من الفعل ولترك على الآخر وبه على مقابلة القدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
 خلاصتها والعلم ان مطلق العلم نسبة الى الشكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة ما يوافيه به يوجد
 في وقت كذا سابق على الارادة والعلم بتوقعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه فكل اذ قد لا يعلم
 المحتمل سبق العلم به يوجد في وقت كذا على ارادته ذلك ولا تخرجه عنه بتوقعه سلا عن ارادته
 الوقوع حالا وما يتساءل ان العلم تابع للوقوع فمناه انه يعلم الشيء كما يقع وان المعلوم هو الاصل
 في النطق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج السنة والحق ان مقابلة الحالة التي
 نسميها بالارادة للعالم والقدرة وسائر الصفات ضرورية ثم قد بين قدمها وزادها على الذات
 يمثل ماصر في العلم والقدرة وقد يوردها اشكال الاول ان نسبة الارادة ايضا الى الفعل
 والتترك والى جميع الاوقات على السواء اذ اول ما يجوز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت الآخر
 ازم في القدرة والاحتيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون التترك وفي هذا الوقت
 دون غيره يقتضي مرجح وتخص لا امتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل
 الارادات والجواب انها متعلقة بالمراد لذاتها من غير افتقار الى مرجح آخر لانها صفة
 شأنها التخصيص والترجيح والى السواي بل المرحوح وليس هذا من وجود الممكن فلا يوجد
 وترجعه بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من التترك وينتفي الاحتيار فلما
 قد مر غير مرة ان الوجوب بالاحتيار يخص الاحتيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الابتعاد
 ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال والجواب انها صفة قد تتعاقب بالفعل وقد تتعاقب بالتترك
 فتخصص ما نهأفت به وترجعه وعد وقوع المراد يزول تعلقها بالحادث وبهذا يتدفع ما نهأفت
 انها لا تكون بدون المراد فلزم من قدمها قدم المراد فيلزم قدم العالم على ان قدم المراد لا يوجب
 ضم العالم لان معناه ان يريد الله تعالى في الاول ابتعاد العالم واحدا في وقته وبشكل بايجاد الزمان
 اذ ان يجعل امره مقرا لتحقيق له في الايمان فان قيل نعم يزد في الامر الذي هو المراد كما عالم
 مثلا بله اما لازم الارادة فيلزم قدمه اوله فيكون مع الارادة جاز الوجود والعدم فلا يكون الارادة
 مرجحة قلنا هو جاز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع ذلكها بالوجود فالوجود
 مرجح بل لازم وقد منع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستدلال به
 يعلم في ادل ان العالم معدوم سيوجد وبما الابتعاد لا يبقى ذلك ان تعلق الاول مدفوع بما عرفت
 في البحث السابق الثالث ان متعاقب ارادته اما ان يكون اولي فيلزم استحالة ما يلزم اوله فيلزم
 العت والجواب ماصر في بحث قدرته (قال وجدوها) يشير الى نفي مذاهب الما طين فذهبا
 قول انكرامية ان ارادة الله تعالى حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث
 بذات الله تعالى ولان صدور الحوادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة
 فيلزم الدور او التسلسل فان قيل استند الصفات الى الذات لتعاضد بطر يبق الابتعاد دون
 الاختيار في لا يجوز ان يكون البعض منها موقفا على شرط حادث فيكون حادثا قلنا لما يلزم

جدوها مع قيامه به على ما هو رأي
 انكرامية يوجب التسلسل وكوه تحلا
 للحوادث ومع قيامها بنفسها على
 ما هو رأي الحاشية ضروري البطالان
 وقول الحكماء ان العلم بل تمام الاكل
 في لاسميه الارادة وكذا قول الجبار
 انها كونه تبر مكره ولا مراءى وقول
 انكمي انها في فعله العلم وفي فعل
 غيره الامر وبه كبير من المعتزلة
 اني انها الداعية فتبيل في العائب
 ضاصة وقيل فيها حجا ومعنى
 الداعية في لتساعد العلم او الانتقاد
 او لتلزم شمع زائد في الفعل وفي لعائب
 العلم بذلك واحتجوا بان الارادة فعل
 المريد فله والذات اعل يجب ان يكون
 له شعور به وبه ولا شعور لما لا يداني
 الخاص او المرجح على لصارف ورد
 بالانقسام انه احتجاري وانه لا شعور
 بغيره لا على بل لا شعور بما له بهينه
 ضروري وعروض باحتمال
 او ابراسيل يعل الى احد الدارين
 او الطريقة من عند السواي

منه

من تماقب حوادث لا بداية لها وقد ينسأ استحداثه ولأن تلك الشروط اما سفسات للبارى
فيلزم حدوده لأن ما لا يخلو عن الحادث حادث ولا يلزم افتقاره في صفاته وكالاته الى الغير ومنها
قول اكثر المعتزلة البصرة ان ارادته حادثة قائمة بنفسها لا يحل وبطلانه ضروري فان ما يقوم
بنفسه لا يكون صفة وهذا اول من ان يقال ان العرض لا يقوم الا بحل للاطباق على ان صفات
البارى ليست من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بصورى
بل استدلال فكيف حكمه ان الذي هو استحالة قيامه بنفسه وفساده بين ومنها قول الحكماء
ان ارادة الله تعالى ويسمونها العائنة بالخلوقات هو تمثيل نظام جميع الموجودات من الازل
الى الابد في علمه السابق على هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية التي يجب
وباق ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك اوقات قالوا وهذا هو مقتضى لافاضته ذلك
النظام على ذلك الترتيب والتفصيل باذلا يجوز ان يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة
بقصد و ارادة ولا بحسب طبيعة ولا على سبيل الانساق والجزاف لان العلة العلية لا تفعل
لفرض في الامور الساذلة فقد صرحوا في اثبات هذه العناية بنفي ما نسميه الارادة وقد عرفت
مرارهم باحاطة علم الله تعالى بالكل وانها ليست الوجود الكل ومنها قول التجار من المعتزلة
ان ارادة الله تعالى كونه غير مكره ولا ساء وقول الكعبى وكثير من معتزلة بغداد ان ارادته لفعله
هو علمه به او كونه غير مكره والاساء ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به لا يكون
مراداه ولا خفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في كون الواجب تعالى مراداه فاعلا على سبيل
القصد والاختيار بخلافه للنصوص الدالة على ان ارادته تتعلق بشئ دون شئ وفي وقت دون وقت
وايه قدام العباد بما يشاء منهم قال الله يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما قول الشئ اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون واوشاء ربك لا من في الارض كلهم جميعا الى غير ذلك مما لا يحصى
ولا فرق بين المسنية والارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المسنية صفة واحدة ازلية تناول
ما يشاء الله بهما من حيث تحدث والارادة حادثة متعددة بعدد المرادات واما الاعتراض
على قول التجار بانه يوجب كون الجاد مریدا فليس بشئ لانه انما يفسر بذلك ارادة الله تعالى
وذهب كثير من المعتزلة الى ان الارادة ليست سوى الداعي الى الفعل وهو اختيار ركن الدين
الحوار زى في الشاهد والغائب جميعا وابى الحسين البصرى في الغائب خاصة قالوا وهو العلم
او الاعتقاد او الظن باشتغال الفعل او الترك على المصلحة ولما امتنع في حق البارى تعالى الظن
والاعتقاد كان الداعي في حقه تعالى هو العلم بالمصلحة واختجوا بان الارادة فعل المرید قطعاً
وانشاقاً يقال فلان يريد هذا ويكره ذلك وان هذا يمدح بها ويذم عليها ويشاب عليها وبقا بقال الله
تعالى يريد ثواب الدنيا والله يريد الآخرة وقال تعالى منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد
الآخرة فهذا الفعل لو كان غير الداعي لكان الفاعل شعوره ضرورة ان الفاعل هو المؤثر
في الشئ بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لکن اللازم باطل لانا لا نشعر عند
الفعل او الترك بمجرد سوى الداعي الخالص او المترجح على الصارف والجواب انه ان ارید بكونها
فعلاً للمرید مجرد استنادها اليه كما في قولنا فلان يقدر على كذا ويجز عن كذا فهذا لا يقتضى كونه
ارصاداً عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به وان ارید انه اثر له بطريق القصد والاختيار
فمنوع ولا بعد دعوى الانساق على تقيض ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاجت الى ارادة
اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال
او تحصيل الدواعي او نفي الصوارف او نحو ذلك مما لا يقصد فيه مدخل واما المدح والذم على الشئ
فلا يقتضيان كونه فعلاً اختيارياً وهو ظاهر ثم لا نسلم انه لا شعور لنا بمجرد سوى الداعي بمعنى

والمبصر كذلك لا يحتاج السمع بدون السمع والابصار بدون البصر فلهذا ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعاقبات حادثه كالعلم والقدرة ويمكن ان يحيل هذا شبهة من قبل المخالف بانك لو كان سمعا بصيرا فاما ان يكون السمع والبصر قديمين فيلزم قدم السمع والبصر واحاديين فيلزم كونه محلا للمحادثات وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سمعا بصيرا لكان جسما واللازم باطل وجه الزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للزجاج الحيواني على ما سبق اوسفة تبهما مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكليات الجسمية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تابعة وليست الحواس الاقوى جسمانية والجواب اننا لنسلم كونه الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم اوسفر وطه به في الشاهد فضلا عن الغائب غاية الامر انها في الشاهد تقارن ما ذكرتم ولا حجة على الاشتراك وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق (قال وعلى ما نقل ٢) المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلاما من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن في الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لانواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصر مثلا بارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب تعقلنا اياه وتارة بحيث تحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه (قال وعند الفلاسفة ٩) على هذا يلزم ثبوت صفة زائدة فضلا عن تعددها الى هذا مذهب الكمي وجاعدة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سمعا بصيرا غير كونه عالما وتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات (قال خاتمة ٤) قال امام الحرمين رحمه الله الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف الباري تعالى باحكام الادراكات الاخرى الادراك المتعلقة بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك يعقبه منه هو آفة فادل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يقدس الباري تعالى عن كونه شامدا ثقلا لامسا فان هذه الصفات تنفي عن اتصالاته تعالى الرب عنها مع انها لا تنفي عن حقايق الادراكات فلك تقول شملت نقاحة فلم ادرك ريحها وكذلك المس والذوق (قال المبحث السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء ٧) وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكليم يلزم الدور وقد يستدل على ذلك بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو ان عدم انكلم من يصح اتصافه بالكلام اعني الحي العالم القادر نقص وانصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال وان توقف في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكرت فلا خفاء في ان المتكلم اكل من غيره وينبغي ان يكون المخلوق اكل من الخالق والاعتراض والجواب ههنا كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب المنزل والمذهب في كون الباري تعالى متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والافقة كما في الحرس والطهولة هو بها امر ناه مخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعبارة فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبانية فبورانية فلاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تعالى بالسنمة متعدذة ولغات مختلفة وخالقنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدال على المعاني

٢ الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لا يستلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان تكون الانواع المختلفة هي التعلقات من

٩ وعند الفلاسفة وبعض المعتزلة حيوة كونه علم او يقدر وسماعه وابصاره علم بالسموعات والمبصرات من

٤ (خاتمة) المذهب انه يدرك الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شامدا ثقلا لامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها لا تنفي عن حقيقة الادراك الصحيحة قولنا شملت فلم ادرك ريحها من

٧ عليهم الصلوة والسلام مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده في الحي نقص او قصور في الكمال على ما مر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والافقة يدل عليها بالعبارة او الكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالقنا في ذلك جميع الفرق فهاهنا الى ان المتقول من الكلام هو الحسي دون النفسي ولم يقل بقدمه الا الحسية والحشوية جهلا منهم او عنادا اذ لا خفاء في ترتيب اجزائه وامتناع بقاءه وزعم الكرامية انه مع جدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله وجعلوا كلامه عبارة عن القدرة على إيجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم الباري به خلقه فيه

المقصودة وإياها الكلام النفسى غير مفقود ثم قالت الخبيطة والحشوية أن تلك الاصوات والحروف
مع تواليها وترتيب بعضها على البعض ويكون الحرف الثانى من كل كلمة مسبوقا بالحرف الذى قبله
عليه كانت ثابتة فى الازل قائمة بذات البارئ تعالى وتقدس وان السمع من اصوات لقراء القرآن
من اسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم
ان الجليدة والعلال ارباب ومن بعضهم ان الجسم الذى كسبه الفرقان فارتطم بحروفا ورفقا
هو بهند كلام الله تعالى وقد صار قديما بعدما كان حاضرا لما رأت الكرامية ان بعض الشرعيين
من بعض وان سخامة الضرورة اشنع من تخلفه التلييل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف
المسبوقة مع حدوثه قائم بذات الله تعالى والله قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم
وهو قديم وقوله حادث لا تحدث وقرقوا يدها بان كل ما به ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث
بالقدرة غير تحدث وان كان مينا للذات فهو يحدث بقوله كنى لا بامدة والمعتزلة لما قبلوا
بله المنتظم من الحروف وله حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما
انه خلق الكلام فى بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ الخلق عليه لما فيه من ايهام
الحق والافتراء وجوزوا الجوهري ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتأخرين
انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتل البقاء حتى ان ما خلق من قوم ما فى اللوح المحفوظ
او كتب فى الصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارى وخلفه البارئ من الاصوات
المقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجاهل الى انه من جنس غير الحروف ويسمع عند سماع
الاصوات ويوجد بمنتظم الحروف وكنيتها وينتج عند الكتوب والمقطوع يقوم بالروح المحفوظ
ويكل مصحف وكل اسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازيد المصاحف ولا ينقص بنقصها
ولا يطل بطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسا ينتج احدهما
قسم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله وهى قديمة والاخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات
وهى حادثة فاضطر القوم الى القسح فى احدا القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع
حجية القيتين فصحت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كونه كل صفة قديمة والاشاعرة
كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كونه المنتظم من الحروف حادثة لا عبرة بكلام الكرامية
والحشوية فى النزاع بينا وبين المعتزلة وهو فى التحقيق قائم الى اثبات كلام النفس وتيقنه وان
انقرآن هو وهذا المؤلف من الحروف الذى هو كلام حسى والافلا نزاع لما فى حديث الكلام الحسى
واللهم فى قدم النفس اثبت وعلى البحث والمساطرة فى ثبوت الكلام النفسى وكونه هو القرآن
ينبغي ان يجعل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف سنة اشهر ثم استقرار رأيهما على ان ما قال
بخلق القرآن فهو كافر (قال لنا) استدلى على قدم كلام الله وكونه نفسا بالاحسب بوجهين الاول ان
المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو فى محل آخر للقطع بان موجودا لم يكن فى جسم آخر لا يسمى
متحركا وان الله لا يسمى بخلق الاصوات مصونا واما اذا سمعنا قولنا فاعلم ان الله لا يسميه متكلما وان
لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجوده هو الله كما هو رأى اهل الحق وحيدة
فالكلام القديم بذات البارئ لا يجوز ان يكون هو الحسى اعنى المنتظم من الحروف المسبوقة لانه حادث
ضرورية انه ابتداء وانما هو الحرف الثانى من كل كلمة مسبوق فى الاول وشروط ثابتة فانه ينتج
اجتماع اجزائه فى الوجود وبقاء شئ منها بعد الحصول على ما سبق به من ذلك فى بحث الكلام
والحادث ينتج قيامه بذات البارئ تعالى لما سبق فتعين ان يكون هو المعنى اذ الثالث بطابق
عليه اسم الكلام وان يكون قديما لما عرفت فانما اعترض من قبل المعتزلة انما لو كان المتكلم من قام به
الكلام لم يصح اطلاقه حقيقة على المتكلم بالكلام الحسى لانه لا يبقاه له ولا اجتماع لاجزائه حتى يقوم
بشئ ولو سلم فاما يقوم لسانه لا بداهته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجنى

١ لان معنى التكلم من قام به الكلام
والمنهم من الحروف حادث ينتج
قياسا بذات الله تعالى فتعين المعنى
اذ الثالث فان قيل قد يطلق الكلام
والانفا لكلام يقوم ولو سلم قياسه
لا يدل بلسان غيره والظن قد يكون
دفعى الاجراء كما فى نفس الحافظ
ونفس الطابع فلا ينتج قدمه وقيامه
بذات فلما لا يشترط فى قيام البقاء
ولا اللبس بجميع الاجراء والكلم
بالسان العسير مجاز عن القياس
الكلام اليه وكون الظن مرتب الاجزاء
ممتنع البقاء ضرورى وهو غير
الصورة الرسومية او المرقومة

يتكلم بالسان المصروع ومن قبل الخاتمة ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل
 دفيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورقة من طابع قيد نقش الكلام وانما لزوم
 الترتيب في التلاظ والقراءة لمدم مساعدة الامة فاقتران الذي هو اسم للضم والمعنى جميعا
 لا يمنع ان يكون قديما قاننا بذات اليسرى تعالى اجيب بان كون المتكلم من قلم يد الكلام ثابت
 عرفا ولغة وكون المنتظم من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثبت ضرورة
 وما ذكرتم سندا لمنعهما عوبه اما الاول فلان المتعريف اسم الفاعل وجود المعنى لابقاؤه سيما
 في الاعراض لسببها كالتحرك والمتكلم ولو سلم فيكون التلبس ببعض اجزائه ولا يستلزم القيام بكل
 جزء من اجزاء المحل كالسماح والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بالسان الغير ابقاء
 الكلام اليه مجزا واما الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصورة
 المرسومة في الخيال او المحروقة في الحافظة او المنقوشة بالشكال الكتابية على ان قيام الصوت
 والحروف بذات الله تعالى وتقدس ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء بحرف واحد مثلا
 (قال وان من امر وينهى ٧) الوجه الثاني ان من يورد صيغة امر او نهى او نداء او اخبار
 او استخبار او غير ذلك يحدد في نفسه معاني ثم يبرهنها بالالفاظ التي تسميها بالكلام الحسي فالعنى
 الذي يحدده في نفسه ويدور في خلد ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
 ويقصد المتكلم حصولها في نفس السامع ليحضر على موجهها هو الذي تسميه كلام النفس
 وحديثها ويرى بغيرها اسم ويسميه الخواطر ومقابلة للعلم والارادة سيما في الاخبار والانشاء
 الغير الطلبي في غاية الظهور نعم قديتهم ان الطالب النفسى هو لارادة وان قولنا اريد منك
 هذا الفعل ولا اطلبه في نفسى او اطلبه ولا ارده تنافض وسيا فى فصل الافعال واستدل
 القوم على مغايرته للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلم بل يعلم خلافه والارادة بان السيد قد يأمر
 العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريد ذلك عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه (قال صاحب
 المواقف اوقالت المعتزلة انه ارادة فعل بصير سببا لاعتقاد المخاطب نيل المتكلم بما اخبر عنه
 او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنى ام اجدته في كلامهم وانا قد وجدت في كلام الامام الزهيدى من
 المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال لانسلم جود حقيقة الاخبار والطلب في الصورتين المذكورتين
 بل انما هو مجرد اظهار اماراتها وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد فان قالوا الذى
 يحدده في نفسه هو ارادة جعل اللفظة الصادرة عنه امر اعلى جهة نذب او ايجاب فلهذا باطل لان
 اللفظ يتصرم مع ان الطلب بحاله والماضى لا يراد بل يتلطف عليه وبالضرورة يعلم ان ما يجده
 بعد انقضاء اللفظ ليس تلها ولان اللفظ تكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة يعلم انه ليست ترجمة
 عن ارادة جعلها اعلى صفة بل عن الاقتضاء والايجاب ونحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق
 اسم الكلام والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسى كلام وزوت في نفسى مقالة
 وقال الاخطل * ان الكلام انى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا * وفي التبريل ويقولون
 في انفسهم واثبت ان اليسرى تعالى متكلم وانه يمنع قيام الكلام الحسى بذاته تعين ان يكون
 هو النفسى فيكون قديما امر (قال تمسكوا بوجوه الاول ٤) انه علم بالضرورة من دين النبى
 صلى الله عليه وسلم حتى للعلوم والصبيان ان القرآن هو هذا المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة
 المفتوح بالتحديد المحتتم بالاستعانة وعليه انما اجاع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر
 وثبت بانص والتجاع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى
 القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بخبريق الاشتراك
 او المجاز المشهور شهرة الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والعلماء

٧ ويخبر بحد في نفسه معنى غير
 العلم و لارادة يدل عليه بالعبارة
 او الكتابة او نحوها وشاع عند اهل
 اللسان اطلاق اسم الكلام عليه
 متن

٤ انه معلوم من الدين بالضرورة حتى
 للصبيان ان القرآن اسم لهذا
 المؤلف الثاني ان ما اشتهر من
 ان قرآنا يصدق على اللفظ الحادث
 دون المعنى القديم وذلك مثل كونه
 ذكر اعربا من لا على النبى صلى الله
 عليه وسلم مقروا باللسن مسموعا
 بالاذان مكتوبا فى المصاحف مقروا
 بالتحدى مفصلا الى السور والايات
 قابلا للنسخ و اراد عقب ارادة
 التكوين قلنا كلامه يقال بالاشتراك
 او المجاز المشهور على المنتظم
 الخصوص
 متن

ما مشهور من خواص القرآن
 يصدق على انما الحادث دون
 المعنى القديم مثل كونه ذكرا عربيا
 مثلا على النبي عليه السلام مقروبا
 باللسن معروفا بالاذان مكتوبا
 في المصاحف متروبا بالقدسي فضلا
 الى السور والآيات قابلا للشرح
 واقعا عقب ارادة تكوين قلد الكلامه
 تعالى ما لا يشرك والمجاز المشهور
 على النظم المخصوص لا مجرد دال
 على كلامه القديم متن

٨ على كلامه القديم بل لانه انشاء
 برقومه في اللوح او بحروفه في الملك
 ويختص الامر به باسم القرآن
 وهو المتعارف عند العامة
 وفي علم الاصول واليه ترجع الخواص
 المذكورة ثم الصحيح المعتبر
 بخصوص اننا لاف لانعين المحل
 قد قرأه يكون نفس القرآن لانه
 وثبت القول بعدم حلوله في اللسان
 او المصحف لتأدب ودفع الوهم
 متن

٩ واجراء صفة الدال على المدلول
 متابع مثل سمعت هذا المعنى
 وقرأته وكتبته واحتصاص موسى
 عليه السلام بالكلمة من حيث انه
 سمع بلا صوت وحرف كما يرى في
 الآخرة بلاكم وكيف او انه سمع
 بصوت من جميع الجهات او من
 جهة بلا اكتساب متن

والاصول والفتاوى اليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف ومحملة لحدوث
 (فان وذلك) إشارة الى ما مشهور من الخواص في القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبسوط وقوله
 تعالى لذكر لك وتعرفك والذكر محدث لقوله تعالى ما يأتيهم من ذكر عن الرحمن يحدث رايانهم من
 ذكر من ربهم محدث وعرفي لقوله تعالى انا جاءكم لعلكم تتقون والعرني هو اللفظ لاشتراك اللفظيات
 في المعنى ومنزل على النبي صلى الله عليه وسلم بشهادة النص والاجماع والخفاء في استماع نزول
 المعنى القديم انما بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن عمله لكن
 قد يزل بزل الجسم المائل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا
 فجعلته السفة ثم انزل منه الى النبي صلى الله عليه وسلم في المصحف وهو المصحف والصور والاشكال لا اللفظ ولا المعنى
 فيقال اللفظ لان الكتابة تصوير المصطلح بحرف هجاء نعم انشئت في المصحف هو الصور والاشكال
 فان قيل القديم دائم فيكون مقارنا للحدثي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحوادث قلنا
 تعالى ان يدعوا العرب الى المعارضة والبيان بالمثل وذلك لا يتصور في العفة القديمة فان قيل
 والنسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يخص الحوادث لان القديم لا يرتفع ولا ينهض فان
 قيل وقوع كلمة كن عقب ارادة تكوين الاشياء على ما عظمه تلك الجراء وان دل على حدوثها
 لكن عدم لفظ شيان حيث وقوعه في سياق الثاني معنى اي ليس قولنا الشيء مما قصد ايجاده
 وانما دل على وقوعه عليه السلام وانما اكل اخرى ما نوى يقتضي قد مهسا دلوكا كانت جارية
 وكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل وان جعلتم هذا الكلام لا على حقيقة بل
 بما زانص سرعة الاجساد فلا دلالة فيه على حدوث كن فانما حقيقة قوله ان ليس قولنا شيء
 من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا ترى انك
 اذا قلت ما قول لاحد من الناس عند ارشاده ان قول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لمسلك
 احد بل على انك اوقلت في حقه شيئا لم يكن الا هذا القول (قال لا مجرد انه دال ٨) المشهور
 في كلام الاصحاب ان ليس اطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف المجموعة
 الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى او كان مخترع هذه الانماط غير الله تعالى ان كان هذا الاطلاق
 بحاله لكن المرصني عند ثبات له اختصاصا آخر بالله وهواله اخبر عنه بانه اوجدنا ولا الاشكال
 في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ او الاصوات في لسان الملك لقوله
 تعالى واه لقول رسول كريم الآية اولسان النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين على فيك
 والمترى على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا في قيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص
 القسم بادل لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان ما يقرأه كل احد يكسبه يكون مثله لا عينه
 والاصح انه اسم له لا من حيث تدين المحل فيكون واحدا بانواع ويكون ما يقرأه القاري
 نفسه لا مثله وهذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى القديرين فقد يجعل اسم المجموع
 بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسمها معنى كل واحد على المجموع وعلى كل بعض
 من ابعاضه ولهذا المقام رواية توضيح في شرح التقيح وبالجملة ما يقال ان المكتوب في كل مصحف
 والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فبا عتبار الوحدة النوعية وما يقال انه حكايه عن كلام
 الله ومما دل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فبا عتبار الوحدة الشخصية وما يقال
 ان كلام الله تعالى ليس قائما بلسان او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فبا عتبار الكلام الحقيقي
 الذي هو الصفة الازلية ونعوا من القول بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان
 المراد هو الاعطى رعاية للتأدب واحتراز عن ذهب الوهم الى الحقيقي الازلي (قال واجراء ٧)

هذا جواب آخر لأصححنا تقريره ان المراد بانذ كور العربي المنزل المقرء المسموع المكتوب الى آخر الخواص هو المعنى القديم الاله وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجررا ووصفا للمداول بصفة الدال عليه كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا القراءة حادثة اعني اصوات القارى التي هي من انكسابه ويؤمى بها تارة ايجابا وتارة وينهى عنها حينها وكذا الكتابة اعني حركات الكاتب والاحرف المرسومة واما المقرء بالقراءة المكتوب في المصاحف المحفوظ في الصدور المسموع بالاذن فقد يلبس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الخطوط ومن الاصوات المسموعة وكذا المنزل اذ معنى الازال ان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض وافهم النبي صلما فهمه عند سدره المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قبل اذا اريد بكلام الله تعالى المتكلم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعيين المحل فيكل اخذ منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلى واريد بسماعه فهمه من الاصوات المسموعة فواجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كلم الله تعالى قلنا فيه اوجه احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلى بلا صوت ولا حرف كما رى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرواية والسماع بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق آخر في العادة وثانيها انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه اكبر موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى بخلقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور المازينى والاستاذ ابو اسحق الاسفرائينى قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من يت القول بذلك ومنهم من قال لما كان المعنى القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالاختلاف لفظي لا معنوي (قال الثالث ٧) الوجه الثالث ان كلامه لو كان اذيا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق المضى كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا راقا موسى وعصى فرعون الى غير ذلك وصدقه يقتضى سبق وقوع النسبة ولا يتصور سبق على الازل فتعين الكذب وهو محال اما اولا فاجماع العلماء واما ثانيا فماتوا من اخبار الانبياء عليهم السلام الثابت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله محال لما فيه من اماره العجز والجهل والعبث واما رابعا فلانه لو انصف في الازل بالكذب في خبر ما امتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع لعدمه لكننا نعلم بالضرورة ان من علم النسبة لا يمنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة انه عبارة عن كلامه الازلى ورجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه استحالة النقص في كلام البعض انه لا يتم الاعلى رأى المعتزلة القائلين بالقيح العقلى قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقضا لار الكذب عندنا لا يبيح لعبه وقال صاحب التلخيص الحكيم باب الكذب نقص ان كان عقليا كان قولنا بحسن ادشياء وفيحها عقلا وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبنى على ان مرجع الأدلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه وان تصدق النبي عليه الصلاة والسلام بالمعجزات اخبار خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهري في بين النقص في العقل وبين القبح العقلى بل هو هو بعينه وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسألة الحسن والقبح والجواب ان كلامه

٧

ان الاخبار بطريق المضى في الازل يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء عليهم السلام ولكونه نقضا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر لان الازل لا يزول وهذا باطل قطعاً قلنا خبره انما يصير ماضيا ومستقبلا وحالا فيما لا يزال اذ لا زمان في الازل

متن

في ازل لا ينصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان واما يتصف بذلك فيما لا يزال
 المتعلقة وحدوث الزمنة والاقوات وتتحقق هذا مع اقوال بان الازل مداول الله على صميمه
 وكذا اقول بان ان ينصف بالمضي وعبره عما هو اللفظ الحادث دون المعنى القديم (قال الرابع ٧) تقدير
 ان كلامه يشتمل على امر ونهي واحبار واستخبار ونداء وغير ذلك فلو كان اذ لا زل الامر
 بلا ما مور والنهي بلا نهى والاخبار بلا سماع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك منه
 وعش لا يتصور ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واحيب بوجوه احدها لعبد
 بن سعيد القطعات وهو ان كلامه في الازل ليس باسم ولا نهى ولا خبر غير ذلك واما يصير
 الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الحسن من غير ان يكون احدا الانواع ليس بمعقول وايضا
 لا غير على اقدم محال فذا هو ارادة امر واحد يعرض له انواع بحسب العلاقات الحادثة في
 غير ان يتغير في نفسه وثانيها ان وجود الخطاب اعلم في الكلام الحسي واما النفس فيكيفية
 وجوده العقلي وثالثها ان السفة اوالبث اعلم لو خطوب المعلوم وامر في عدمه واما على تقدير
 وجوده بان يكون طلبا للفاعل من سيكون فلا كما في طلب الرجل ثوبا وانه الذي احبه صادق بانه
 سيولد وكما في خطاب النبي عليه الصلاة والسلام باوامره ونواهيه كل مكلف يولد الى يوم
 اذا خصص خطابه باهل عصره وثبوت الحكم فيهم عداهم بطريق القياس لابد جدا ثم
 لو قيل خطاب المضرب قصدا والعائين والمعدومين ضمنا وتبعيا ليس من السفة في شيء
 لكان شبيها واعلم ان هذا الجواب هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متردد في ان معناه ان المعلوم
 ما مور في الازل بان يشتمل وبأنى ما فعل على تقدير الوجود والمعلوم ليس بما مور في الازل لكن
 لما استمر الامر الازل الى زمان وحوده صار بمسد الوجود ما مور واربعاها ان السفة هو ان
 يخلو عن الحكمة والعاقبة الجيدة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك ادلا يطالب بانه حكمة
 وعرض وخامسها ان السفة هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازل ليس كذلك المعزيت
 الحكمة عليه فيما لا يزال (قال الخامس ٩) الوجه الخامس والسادس من تمسكات المعزاة ان الامر
 لو كان اذ لا لكان التكايف بقايا ابدأ حتى في دار الجراء لان ما ثبت قدمه استنع عدمه ولما اختص
 مكانة موسى عزم بالظهور بل استمر اذ لا وايدا واللازم باطل اجتنافا وجوابها ان الكلام وان كان
 اذ لا لكن تعلقاته بالاشخاص والاول ال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيعلق الامر بضاو
 زيد مثلا بعد ما وعده وينقطع عند موته ويتعلق الكلام بموسى في الظهور على انك اذا تحققت
 فالتخص بالظهور سماع الكلام وظهوره وبهذا يخرج الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم
 يستوي نسبته الى جميع ما صح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيعلق الامر والنهي بكل فاعل حتى
 يكون المأمور بهما وبالعكس واللازم باطل قطعا وهذا الزامى علينا حيث لا نقول بالحسن والشيخ
 لذات الفعل لا يمنع صحة تعلق الامر بما يتعلق به النهى وبالعكس (قوله ثامن ٨) المذهب ان الكلام
 الازل واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس شيئا من الاقسام وانما يصير احدها فيما لا يزال
 وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر ومرجع لوقاي البتة لان الامر بالنهي
 اخبار باستحقاق فاعله اشواب وتاركة العقاب واليهى بالعكس وعلى هذا القياس وضعفه
 ظاهر لان ذلك لازم الامر واليهى لاحقة فتنهما والاقرى ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبتت
 الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بان تعدد بل ان تعدد الاجماع على اني كلام ثان قديم ولم يمنع
 الكلام بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد حكمه سابقا واحدا يتفق بجميع المتعلقة
 في شرائطها وان كانت العقول فاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى وادنا تحققت فالامر كذا
 في الدات وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان

٧ الرابع ان الامر واليهى والخبر حيث
 لا مخاطب ولا سماع منه وعش واجب
 بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما
 لا يزال ولو سلم في الكلام النفسى يكفي
 مخاطب معقول والى هذا يقول
 ما قاله الجمهور ان المعلوم ما مور
 على تقدير الوجود فالامر الازل
 اقتضاء من سيكون كطلب العلم
 من ابن سيولد وكاوامر النبي صلى الله
 عليه وسلم لم يوجد وايضا السفة
 ان يخلو عن الحكمة ما يتعلق بها
 والقديم ليس كذلك ولو سلم فيكون
 وجود الحكمة ولو بعد حين
 من

الخاص لو كان زليا لكان اذ لا يمتنع
 التكليف في دار الجراء السادس
 يكون مكانة موسى عليه السلام اذ لا
 لا في اظور وحده السابع يستوي
 نسبته الى المتعلقة فيكون المأمور
 بهما وبالعكس فلهذا التعلق حاث
 بالاحبار من

المذهب ان كلامه الازل واحد
 يتكثير بحسب التعلق لاعلى له اما
 يتكثر فيما لا يزال كما زعم ابن سعيد ولا
 على له خبر ومرجع لوقاي اليه كما
 زعم الامام الرازي بل على له اما
 ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمنع
 الكلام بالامر واليهى والخبر وغيرها
 بكلام واحد كما في العلم والقدرة
 من

نسبة الموحب الى جميع الاعداد على السواء وقد مر ذلك في القدر (قال المبحث السامع في صفات
 مختلف فيها ٧٨) يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات الازلية رغم بعض انظارهم بين
 انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليه وكل ما لا دليل عليه
 يجب نفيه ورد بمنع المقدمتين وثانيهما انما مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع
 الصفات فلذلك كانت له صفة اخرى لمعرفتها معشر العارفين الكاملين واللازم منصف بالضرورة
 وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال بالافعال والتزويد عن النقايس وهما لا يدلان
 على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوضوح ولو سلم فساد ذلك ان الكاملين لم يعرفوا صفة
 اخرى ولا سلم انه لا طريق سوى ما ذكرتم ليس السمع طريقا وصراغا قويا مستقيما فن الصفات
 المختلف فيها البقاء اثبتته الشيخ الاشعري واشياعه من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة
 فلا بد ان يقرم به معنى هو البقاء كافي العالم والفساد لان البقاء ليس من السواب والاضافات وهو
 وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاغراض
 سيما السبالة وذو هب الاكثر من الى انه ليس صفة زائدة على الوجود لوجوده احدها
 ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى لذلك سوى الوجود من حيث انتسابه الى الزمان الثاني
 بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لمساكن واجب
 الوجود لذاته لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان مابالذات لا يزول ابدا واذا فسر
 البقاء بصفة بها الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال اظهر لانه يؤل الى ان الواجب
 موجود في الزمان الثاني لا مرسى ذاته واعترض صاحب الصحايف بان اللازم ليس الا افتقار صفة
 الى صفة اخرى نشأت من الذات ولا امتناع فيه كالارادة يتوقف على العلم والعلم على الحيرة وليس بشيء
 لان الوجود ليس من الذات ولو سلم افتقار الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات وثالثها ان الذات
 لو كان باقيا بالبقاء لانفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لم الدور وتوقف ثبوت كل في الزمان الثاني
 على الآخر وان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف
 وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل اتفق تحققة معا كما ذكره صاحب المواقف لم تعدد الواجب
 لان كلا من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة
 افتقار الكل اليه والمستغنى عن جميع ما سواه واجب قطعاهذا مع ان ما فرض من عدم
 افتقار البقاء الى الذات محال لان افتقار الصفات الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان
 صفة ازلية زائدة على الذات قائمة به كانت باقية بالضرورة وحينئذ فان كان لها بقاء ينقل الكلام
 اليه ويتسلسل وايضا يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كالعالم بلا علم
 وقد بين بطلانه فان قيل هو باق بالبقاء الا ان بقاء نفسه لازما عليه ليتسلسل قلنا خيبت
 يجوز ان يكون الباري تعالى باقيا ببقاء هو نفسه عالما بعلم هو نفسه فلا يثبت زيادة صفة البقاء
 على ما هو رأى الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة وغيرها على ما هو رأى اهل الحق واعترض على هذا
 الجواب بان كون بقاء الباري او علمه او قدرته نفس ذاته محال لما مر في اثبات الصفات بخلاف
 كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وقدم القدم وغير ذلك فاورد الاشكال ببقاء الصفات
 فان العلم القديم باق بالضرورة وكذلك سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة
 وغيرها فيلزم قيام المعنى بالمعنى ونسب قدماء اخر لم يقل بها احد وللقوم في التفصي عن هذا
 الاشكال وجوه الاول ابعض القدماء اتفقوا الذات باق بصفاته ولا نقول الصفات باقية
 ليلزم المحال وفساده بين لان كون الصفة الازلية باقية ضروري الثاني ابعض الاشاعرة ونسب
 الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه الاستاد

اذ لا تنحصر الصفات فيما ذكره والنسك
 بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب
 نفيها وبانها لو كانت لمرفت لوقوع
 التكليف بكمال المعرفة ضعيف
 فنهى البقاء اثبتته الشيخ واباعه لان
 الباقي ببقاء كالعالم بلا علم وليس
 نفس الوجود اذ قد يوجد الشيء ولا
 يبقى وخالفه الكثيرون لوجوه الاول
 ان المعقول منه استمرار لوجود ومعناه
 الوجود من حيث انتسابه الى الزمان
 الثاني انني ارا بقاء بالبقاء الذي ليس
 نفس الذات لا يكون واجبا لذاته سيما
 اذا فسر بصفة بها الوجود في الزمان
 الثاني وليس هذا من افتقار صفة الى
 صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار
 الوجود الثالث اما ان يحتاج البقاء الى
 الذات فيدور او بالعكس فيكون
 هو الواجب لا الذات ولا يحتاج
 احدهما الى الآخر بل اتفق تحققة معا
 معا فينعدد الواجب مع ان استغناء
 الصفة عن الذات ليس بمعقول الرابع
 اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل
 وقيام المعنى بالمعنى او لا فيكون كالعالم
 بلا علم فان قيل بقاء بقاء نفسه قلنا
 ولكن الصفات مع الذات كذلك وقد
 يدفع بانه محال لما مر بخلاف كون بقاء
 البقاء نفسه لكن يبقى اشكال قيام
 المعنى بالمعنى في بقاء الصفات ولا
 يندفع بما قيل نحن لانقول الصفات
 باقية بل الذات باق بصفاته او بقاؤها
 نفسها او نفس بقاء الذات لعدم
 التقاير لان الاول باطل بالضرورة
 والثاني بايجابه جواز كون بقاء الذات
 كذلك حتى لا يثبت قديم آخر والثالث
 بافتناع قيام صفة الشيء بما ليس
 عينه وان لم يكن غيره
 حق

منها التكوين الالهى من الفناء
تسكن به شاق اجداد الابد من قيام
صفة به تسبىها التخلق والتزويج
والاحياء والامانة ونحو ذلك بحسب
تسلاط المخلوقات وتكون ازالة
حركات الصفات ورديل ذلك
في الصفات الحقيقية وليس الايجاد
الامنى يعقل من تعالى المؤثر بالانز
وذلك فيما لا يزال قالوا تمدح في كلامه
الازل بانه الخالق البارئ المصور
قالوا لم يكن ذلك الا قديما لا يزال
التمدح بما ليس فيه والكمال بعد
القصان قلنا كالتدح بقوله تعالى
يسبح له ما فى السموات وما فى الارض
وهو الذى فى السماء له وفى الارض
له وحقيقته انه فى الازل بحيث
يعصل له ذلك في الازل قالوا اعتدوا
بانه يكون الاشياء فى اوقاتها بكملة
ازلية هى كن وهو المسمى بالتكوين
قلنا فيعود الى صفة الكلام قالوا
صفة كمال فالتلو عنه نقص قلنا
نعم حيث امكن وامكانه فى الازل
مموع وعورست الوحوه بانه لا يعقل
من التكوين الا الاحداث والاخراج
من العدم الى الوجود كما فسرتموه
وهو من الاسماء الفعلية لالصفات
الحقيقة كما مر وبانه لو كان قديما
لزم قدم التكون ضرورة امتناع
الامكان فان قيل بل صفة بها
تكون الاشياء لاوقاتها وتخرج
من العدم الى الوجود وليست اقترنة
مقتضاها الكثرة ومقتضى اتكون
الوجود على انه لما دام وترب عليه
الازم عدم حركته بل لم التمكن ولم يكن
كضرب بلا مصروب قلنا ولم قلتم
انها غير القدرة المقرنة بالارادة
وهل القدرة الاصفة نور على وق
الارادة ولهذا قال الامام الرازى
ان تلك الصفة ما لا نور على سبيل

لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية وامتنع الباقى لابقاء وكونه باقية ببقاء الازل
قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلامها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم بالصفة للذات بها
الذات طالما وبقاء نفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه ايضا ولم يكن
صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كان فى المكان يصكون بنفسه ويزيد عليه
ضرورة تحقق الجسم به ون هذا التمكن ثم هذا التكون كائن يكون هو نفسه لازم عليه ثم به
ولم يكن العلم علما نفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاء بقاء للذات ليلزم كونه عالما قبا بشئ واحد
قالوا قبل فقد لزم كون الذات عالما بقاءه بقاء العالم اجمالا هو عالم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون
الشئ عالما بقاءه بقاءه وباقيا بما هو عالم به وهذا العلم علم للذات وليس بقاءه بقاء العالم وليس
عقله فان قيل اذ جاز كون العلم باقيا بقاءه هو نفسه فلم لم يجوز كون الذات طالما علم هو نفسه قادر
بقدرته على نفسه الى غير ذلك على ما هو رأى المعتزلة قلنا لما سبق فى بحث زيادة الصفات من لزم
الصفات ويرد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه فلم لا يجوز ان يكون بقاء الذات
نفسه ولا ثبت صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة اصفة الامناع وهو هو هذا لزم قيام المعنى بالمعنى
ولم يوجد فى بقاء الذات قلنا خطاى وهو ان لا اصل عدم تكرر انقضاء الاقايض الوجوه
الثالث للاشهرى ان الصفات باقية بقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المنافاة بين الذات والصفات
بخلاف الجوهر مع اعراضه فلذا لم يكن بقاءه بقاء لها ويرد عليه ان الصفات كما انها ليست
غير الاراد فليست غيبه ايضا وكما استمع انصاف الشئ بصفة قائمة بالغير فكذلك بصفة قائمة
بالمس نفس ذلك الشئ واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية بقاء الذات لعدمت التفاضل
لكن كانت عالمة بعلمه فادرة بقدرته الى غير ذلك فليس شئ لان ذلك فرع صحة الانصاف وقد مر
كون العلم مثلا باقية بخلاف كونه قادرا (قال وشها التكوين) اشتهاه قول به عن الشيخ فى تصوير
الماتريدى واتباعه وهم ينسونه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ ان الحسن الاشهرى حتى قالوا
ان قول ابى جعفر الطحاوى له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق اشارة الى هذا وتفسيره
باخراج المعلوم من العدم الى الوجود ثم اطلبوا فى اثبات ازمته وغايته للقدرة من حيث تعلفها
باحتطرى الفعل والتترك واقتزائها بآرائه والعمدة فى اثباته اسبابى تعالى يكون الاشياء
اجاما وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد ان تكون ازالة لامتناع قيام الحوادث
بدان الله تعالى ثم اختلف اسماءها بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات
به يسمى تخلقها والازراق تزويقا والصور تصويرا والحياة احياء والموت امانته الى غير ذلك واجبت
بان ذلك الماهر فى الصفات الحقيقية كالم والقدرة والانس ان التأثير والايجاد كذلك بل هو معنى
يعقل من اضافة المؤثر الى اثره فلا يكون الا شيئا لا يزال ولا يعتقر الا الى صفة القدرة والارادة
وقد يستدل بوجوه اخر احدها ان الدارى انه الى تمدح فى كلامه الازل بانه الخالق البارئ المصور
فلو لم يثبت التخلق والتصوير فى الازل بل فيما لا يزال لكان تمدحا من الله بما ليس فيه وهو محال
ولزم قصده بصفة الكمال بعد خلوها عنها وهو عليه محال واجيب بانه كما تمدح بقوله تعالى
يسبح له ما فى السموات وما فى الارض وقوله تعالى وهو الذى فى السماء له وفى الارض له اى معبود
ولا شك ان ذلك بالفعل اعلم يكون فيما لا يزال لافى الازل والاختصار عن الشئ فى الازل لا يقتضى
ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبيا وغير ذلك نعم هو فى الازل بحيث تحصل له هذه التعلقات
والاضافات فيما لا يزال لانه من صفات الكمال واثباتها ان الاشياء يقولون فى قوله تعالى انما اوتوا
لشئ اذا اردناه فنقول له كن فيكون انه قد جرت امادة الاكسبة انه يكون الاشياء لاوقاتها
كملة ازالة هى كلمة كن ولا معنى لصفة التكوين الا هذا واجيب بانه جيلنا يعود الى صفة الكلام

الجواز فلا يتميز عن القدرة وعلى سبيل
الوجوب فلا يكون الواجب مختار
وما نقل عن الشيخ ان التكوين هو
المكون فقييل معناه ان المفهوم
من اطلاق الخلق هو المخلوق او انه
اذا اثر شيء في شيء فالذي حصل
في الخارج هو الاثر لا غير من

ولا ثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجزا عن سرعة اليجاد والتكوين بما له من كمال
العلم والقدرة والارادة والثبات ان التكوين واليجاد صفة كمال فلو خلا عنها في الازل لكان نقصا
وهو عليه محال واجب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به في الازل ولا نسلم ان التكوين واليجاد
بالفعل كذلك نعم هو في الازل قادر عليه ولا كلام فيه ثم عورض الوجود المذكورة بوجهين الاول
انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود كما فسر القائلون
بالتكوين الازل ولا خفاء في انه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا
غيبا نائبا في الازل وثانيهما انه لو كان لازما ازالة المكونات ضرورة امتناع التأثير بالفعل بدون
الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازالة بها تكون الاشياء لوقاتها وتخرج من العدم الى الوجود
فيما لا يزال وليست نفس القدرة لان مقتضى القدرة ومعلقها انما هو بحجة المقدور وكونه ممكن
الوجود ومقتضى التكوين ومعلقه وجود المكون في وقته على انه لو اريد بالتكوين نفس الاحداث
والاخراج من العدم فارادته لا تستلزم ازالة المخلوق لانه لما كان دائما استمر الى زمان وجود المخلوق
ورتبة عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتختلف العلول عن العلة في شيء ولم يكن
كالضرب بلامضروب والكسر بلامكسور وانما يلزم ذلك في التكوين الذي يكون من الاعراض
التي لا يعاد لها قلنا وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل والترك
المفترقة بارادته كيف وقد فسر والقدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اى انما تؤثر في الفعل
ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم افتراضها بالارادة المرجحة
لاحد طرفي الفعل والترك فلان تكون الاجازة التأثير فلهذا لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكرنا
من ان القدرة جازة التأثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازي ان الصفة التي يسمونها التكوين
يكون تأثيرها اى بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا يتميز عن القدرة وعلى سبيل الوجوب
فلا يكون الواجب مختارا بل موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق
لا يتناقى الاختيار لان معناه انه تعالى اذا اراد خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء
منه واجبا لان هذا هو القسم الاول اعني ما يكون تأثيره بالنظر الى نفسه على سبيل الجواز قال
وما نقل قد اشتهر عن الاشعري ان التأثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وهذا بظاهره فاسد
وفساده غني عن التبيين فضلا عن الدليل والذي يشهد به كلام بعض اصحاب ان معناه
ان لفظ الخلق شامع في الخلوقات بحيث لا يفهم منه عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة
فيه او مجازا مشتهرا من الخلق بمعنى المصدر وهذا لا يليق بالمباحث العلمية ويمكن ان يكون
معناه ان الشيء اذا اثر في شيء واوجده بعد ما لم يكن مؤثرا فالذي حصل في الخارج هو الاثر لا غير
واما حقيقة الاجداث واليجاد فاعتبار عقلي لا يتحقق له في الاعدان وقد سبق ذلك في الامور
العامية (قال ومنها القدم ٣) اثبت ابن سعيده صفة به يكون الباري تعالى قديما واثبت الرحمة والكرم
والرضا صفات وراء الارادة وليس له على ذلك دليل يعول عليه واثبت القاضي ادراك الشم والذوق
واللمس صفات وراء العلم (قال ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع جعلها على معانيها الحقيقية ٤)
مثل الاستواء في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد في قوله تعالى يد الله فوق ايديهم
وما نعتك ان تسجد لما خلقت بيدي والوجه في قوله تعالى وجه ربك والعين في قوله تعالى
ولتضع على عيني تجري باعينا فمن الشيخ ان كلامها صفة زائدة وعن الجمهور وهو احد قول
الشيخ انها مجازات فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصويره بظلمة الله واليد مجاز عن القدرة
والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى
فاوجه تخصيص خلق آدم صلى الله عليه وسلم سببا لفظ المشي وما وجه الجمع في قوله باعينا اجيب

٢ والرحمة والرضا والكرم عندنا في
سعيده والجمهور على انه قديم
لذاته ومن جمع البواقي الى الارادة
من

٤ كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو
ذلك والحق انها مجازات وتمثيلات
من

به اريد كمال القدرة وتخصيص آية تشرى فيه ونكره معنى تجرى باعينا انها تجري بالمكان المحوطة
 بالكلام والحفظ والرعاية يقال فلان يمرى من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطة صلاته ونكتفد
 رعايته وقيل المراد الاعين التي انجبرت من الارض وهو يدوق كلام المحققين من علماء اليباب ان قولنا
 الاستواء بجواز من الاستبلاء واليد والعين من القدرة والعين غنى البصر وتحو ذلك انما هو لقي وهم
 التشبيه والتجسيم بسرعة والافهني تمثيلات وتصويرات الماني العقلية بارازها في البصور الحسية
 وقد بينا ذلك في شرح التلخيص (العصل الرابع في احواله) من اهل يرى وهل يمكن العلم بحقيقة
 (وجه بحثنا البحث الاول في رويته) ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى واما المؤمنين
 في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان المشبهة
 والكرامية انما يقولون برويته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسمنا تعالى عن ذلك ولا نزاع
 لاحد في جواز لاكتشاف لان العلم والاشياء في امتناع ارتسام صورة من المراتى في العين او اتصال
 الشعاع الخارج من العين بالمرئى او حالة ادراكه مستلزما لذلك وانما يحل ارتزاع انما اذا عرفنا لشمس
 مثلا بعد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها ونمضنا العين كان نوعا آخر فوق الاول
 ثم اذا فتحنا العين حصل نوع آخر من الادراك فوق الاولين فسميها الرؤية ولا يتعلق في ادبنا
 الابعاد فوق جهة ومكان فكل هذه الحالة الادراكية هل تصح ان تقع بدون المقابلة والجهة
 ولئن تتعلق بذات الله تعالى منزهة عن الجهة والمكان ولم تقتصر به سبحانه على ذلك الوقوع مع
 انها تعد الامكان ايضا لانها سميت ربما يدفعها الحصر مع امكان المطلوب فاحتاجوا
 الى بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرح
 هو الامكان ما لم يندتدنا ضرورة او البرهان عن ادعى الامتاع فعليه ان لان هذا العلم بحس في مقام
 النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج فان قيل الممول عليه من ادلة الامكان ايضا سمى
 لان احدى مقدمتيه وهو ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وان الرؤية علق على استقرار
 الجبل انما ثبت بالقل دون العقل فانه نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوله بان المقبول
 قوله تعالى حكايه رب ارنى انظر اليك الآية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه
 لو لم تجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم باطل بالص والانساج والتواتر وتسلم
 الحصر وجه الزوم انه ان كان عالما بالله تعالى وما لا يجوز عليه كان طلبه الرؤية عبثا واجترار
 لا يليق بالانبياء عليهم السلام وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كاشما وثانيهما انه علق
 الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق
 ان المعلق يقع على ثمر بر المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التفادير واعتبرت المعترلة
 بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب رؤية بل عبر بها عن لازمها الذي هو العلم
 الضرورى الذي انه على حذف المضاف والمعنى ارنى آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما
 خاسد لخالفه الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقة الجواب اعني قوله لن ترانى لانية في رؤية الله
 تعالى باجتماع المعترلة للعلم الضرورى ولا رؤية الآية والعلامة كيف وموسى عالم بربه تعالى
 سمع كلامه وجعل يتابعه ويخطبه واخص من عنده آيات كثيرة في معنى طلب العلم الضرورى
 وان ذلك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم في رؤية الآية وايضا الآية تعالى عند ذلك الجبل
 لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيته بالاستقرار وايضا الرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالفضل
 في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استعملت لالعلم انك
 بعيد جدا اذا وصلت بالى سهو او ما اول بان النظر بمعنى الرؤية فوصله وصاحبها والاقبال
 في الآية وصل الرؤية بالى الثالث للمباحظ وتابعه ان موسى عليه السلام انما سأل ان الرؤية

٩ ذهب اهل الحق الى انه تعالى مع
 تضره عن الجهة والمقابلة يصح
 ان يرى وبراه المؤمنين في الجنة خلافا
 لسائر الفرق ولا نزاع لهم في امكان
 لاكتشاف لان العلم والاشياء في امتناع
 ارتسام الصورة او اتصال الشعاع
 او حالة مستلزما لذلك بل المتنازع
 انما اذا طرد الى البدر فطاسة ادراكه
 فسميها الرؤية مغايرة واما اذا غمضنا
 العين وان كان ذلك انكشافا جليا
 فهل يمكن ان يحصل للعبا بالسمعة
 الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن
 هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان
 احدهما قوله تعالى حكايه عن موسى
 عليه السلام رب ارنى انظر اليك
 الآية وذلك ان موسى طلب الرؤية
 ولم يكن عالما ولا جاهلا والله تعالى
 علقها على استقرار الجبل وهو ممكن
 في نفسه واعترض على الاول بانه
 انما طلب العلم الضرورى او رؤية
 آية ولو سلم فلقومه اول زيادة الطائفة
 من ماصد العقل والسمع ولو سلم فالجهل
 في الرؤية لا يتخلل بالمعرفة ورد
 بالان ترانى في الرؤية لا للعلم او رؤية
 الآية كيف والعلم حاصل والآيات
 كثيرة والاصل فيها حيث انما هو
 على تقدير ان ذلك دون الامتقرار
 والرؤية المقرونة بالنظر الموصول
 بالفضل في ماسها والقوم انما يصدقون
 لى فكيفهم اجباره بامتناع الرؤية
 اولا فلا يعبد حكايته عن الله تعالى
 ولا يليق بالى تأخر رد الباطل كما
 في طلب جعل الآله ولا طلب دليل
 بهذا الطريق ولا الجبل في الانبيات
 بما يعرفه آحاد المعترلة وعلى انساني
 بان المعلق عليه استقرار الجبل
 عقيب النظر وهو حالة ادراكه
 يستعمل معه الاستقرار وديانه يمكن
 ضرورة وان لم يقع بالزوم وقوع الرؤية
 واما المستحيل اجنبا عنهما

لأجل قومه حين قالوا إن الله جهرة وقالوا إن نوحاً من لك حتى نرى الله جهرة وأضاف السؤال
 إلى نفسه لينع فعمل امتاً عنها بالنسبة إلى القوم بالطريق الأولى ولهذا قال افتهلكننا بما فعل
 السفهاء منا وهذا مع مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارفعهم ينظروا إليك فاسد اما اولاً فلان
 يجوز الرؤية بطل بل كفر عند أكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى تأخير الرد وتقرير الباطل الا يرى
 انهم لما قالوا اجعل لنا آلهة كالآلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون واما ثانياً
 فلانه لم يبين لهم الامتناع بل غاية الاخبار بعدم الوقوع وإنما اخذتهم الصاعقة لقصد هم
 التعتب والارغام على موسى عليه السلام لا يطلبهم الباطل واما ثالثاً فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى
 مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلب المحل ومشاهدة لما جرت
 من الاحوال والاهوال والالام فيفقد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو المخبر بان
 كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا
 مسألة الرؤية فظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عليه السلام في الرد عليهم طريق
 السؤال والجواب من الله ليكون اوثق عند هم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حتى
 الايمان ولا كانوا بل مسيئين او فاسقين او مقلدين فافترحوها ما افترحوها واجيبوا بما اجيبوا وادفأ
 موسى الرؤية الى نفسه دونهم لئلا يثق لهم عذر ولا يقولوا اوساً لهما لنفسه لآه لعل وقدره
 وكل ذلك خبط لان السائلين القائلين ان نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين
 ولا حاضرين عند سؤال الرؤية لسمعوا جواب الله وإنما الحاضرون هم السبعون المختارون
 ولا تصور منهم عدم تصديق موسى عليه السلام في الاخبار بامتناع الرؤية ولا فائدة للسؤال
 بحضورهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا السائلين ولا شك انهم اذا ما
 يقبلوه من موسى مع تأييده بالمعجزات فمن السبعين اولى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بانسأعها
 زيادة الطمأنينة بتعا ضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء
 الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهوم بل يعرفه آحاد المعتزلة الخامس
 ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية فيجوز ان يكون لا شغاله بسائر العلوم
 والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسألة حتى سألها منه فطلب العلم ثم تاب
 عن تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظر فيها طائفاً بالحق فاجتأ على السؤال
 لتبين له جليلة الحال وهذا نغير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز
 عليه وبما لا يجوز وقصوره في المعرفة عن حقائق المعتزلة فهوذ بالله من القسوة والغواية
 واعلم ان توجيه هذه الاعتراضات على قانون المناظرة الانسلم انه طلب الرؤية بل العلم
 الضرورى او رؤية آية وعلامة او سلم فلا نسلم لزوم الجهل او العيب بلوزان ان يكون لغرض
 ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب او سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عليه السلام بمثل هذه
 المسائل فعليك بتطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثانى من طريق الاستدلال
 فمن وجوه احدها ان الانسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقاً او حالة السكون ليكون
 ممكنات عقيب النظر بدلالة الفناء وهو حالة تزلزل وانك لا نسلم مكان الاستقرار حيثئذ
 والجواب ان الاستقرار حالة الحركة ايضاً يمكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتى
 لا يزول ولهذا صح جعله دكاً فانه لا يقال جعله دكاً الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وإنما المحل
 هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن وبالعكس واجتماعهما
 محال وما يقال ان الاستقرار مع الحركة محال ان اراد الاجتماع فسلم لكن ليس هو المعنى
 عليه وان اراد المقيد بالهيئة نوع فان قيل قد جعلتم الاعم وهو الامكان الذاتى مستلزماً للاخص

وهو الاستيعاب قلة التعميم والمخصوص من بينها ما هو تعميم المفهوم دون الوجود لأن الممكن الثاني
 أي لا يوجد في الجوانب الثلاثة على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد وهو ممكن في
 نفسه غير عارضة واقعة في الدنيا قبل وقوع كروية تغيها الفهم لأن يقال المراد استقرار الجبل من
 حيث هو ولكن في المستقبل وعقب الفقد بديل انقضاء ولا يرد السكون السابق أو لا الحق فأن قيل
 وجد الشرط لاستلزام وجود الشرط قلنا ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء
 ولا يكون داعلا عليه وأما الشرط الذي في نفسه ما يتم به دلالة أحده وأخر ما يتوقف عليه
 شيء وما جعل منزلة التزم لمعاني عليه وتابها أن ليس المقصد ههنا إلى بيان إمكان الرؤية
 أو امتناعها بل إلى بيان أنها لم تقع لعدم وقوع المعنى عليه ودرجات المعنى لزوم الامكان قصد
 أولم يقصد وقد ثبت ذلك ما له السلام بوجود الشرط أي بوجود الشرط وهو الزو يفي المستقبل
 فثبتت إبداء مساوي الأزمنة فكانت عدلا وهذا في غاية الفساد وراهبها أن استلزام الجبل
 انما يدل على الجوار إذا كان المقصد أن وقوع الشرط عدم وقوع الشرط وإما إذا كان المقصد أن
 الاقراط الخلق عن وجود الشرط بشهادة الفرائض في هذه الآية فلا يرد بان لا ينهل الأطماع
 أول منها على الاقراط وصحني لكلام على الفرائض وقدينا إلى في الآية وجهين آخرين من الاستيعاب
 أحدهما أنه قال أن تراني ولم يقل است برقي على ما هو مقتضى المقام أو امتنع الرؤية وأخير
 السائلون والآخر أنه ليس معنى الجبل الجبل له ظهر عليه بعد ما كان محجوباً بوجه بل أنه خلق
 في الحياة والزمه مرآة على ما حكى أن دورك عن الأشهر وضوءها ظاهراً (وقال في ثمانية)
 تلك المتعدون من أهل السنة في إمكان الرؤية بديل عقلي تقريره انما يرى الجواهر والأعراض
 تحكم الضرورة كالاجسام وكالأصواء والألوان والكواكب وباتفاق الخصوم وإن زعم بعضهم منهم في
 بعض الأعراض أي الأجسام وفي القول الذي هو جواهر عمة ثم عرض ودرجانه يترك القول بمجرد
 تألف عدة من الجواهر في تحت واحد لا يحد بأبالي شيء من الأعراض وقد يستدل على رؤية الغيبتين
 بأما غير بالبصرين نوع ونوع من الأجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الألوان كالأصفر
 والبياض من غير أن يشوم شيء منها بأحد الألف سار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية أمر
 يتحقق عند الوجود ويتحقق عند عدم الزم أن يكون لها علة لا امتناع الترجيح بلا مرجح وإن لم يكن
 تلك العلة مشتركة بين الجواهر والأعراض لما من أساع تحليل الواحد بعينين وهي اما وجود واما
 الحدوث إذ لا ذلك يصلح للعلة والحدوث أيضاً غير صالح لا باعتبار عين مسبوقة الوجود بل بعدم وهو
 اعتباري محض نوع الوجود بعد عدمه ولا يدخل لعدم فتعين الوجود وهو ما يشترك فيه الواجب
 لما في بحث الوجود فلم صحة رؤيته وهو الماط واعتراض عليه بوجوه تدفع أكثرها ما يدل عليه كلام امام
 الحرم من أن المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقاً للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الأكثرون
 فالاعتراض الأول أن الصحة معاً لها لا مكان وهو امر اعتراضي لا يفتقر إلى علة موجودة بل بكيفية
 الحدوث الذي هو أيضاً اعتراضي ووجه الدفاع أن ما لا يتحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقاً للرؤية
 بالضرورة الثانية أنه لا مصدر للثبوت بينهما في الحدوث والوجود فإن الامكان أيضاً مشترك في
 لا يجوز أن يكون هو العلة ووجه الدفاع أن الامكان اعتباري لا يتحقق له في الخارج فلا يمكن أن ياتي
 الرؤية به وكيف والمعدم متصف بالامكان ويلزم أن يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث
 أن صحة رؤية الجواهر لا تأمل صحة رؤية العرض إذ لا بد أحدهما مسداً الآخر فلم لا يجوز أن
 يعمل كل منهما علة على الآخر ولو سلم تأملها فما لا واحد النوعي قد يعمل بعينين مختلفتين
 كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم أن يكون له علة مشتركة ووجه الدفاع إن متعلق الرؤية لا يجوز
 أن يكون من خصوصيات الجوهريّة أو العرضيّة بل يجب أن يكون مما يشترك في كونه للعلم
 بأما قدرى الشيء وتلك أن له هوية ما من غير أن تدرك كونه جوهراً أو عرضاً فضلاً عن أن تدرك

فما ترى الجواهر والأعراض ضرورية
 ووجه ذلك لا بد للحدوث بينهما من علة
 مشتركة وهي أن الحدوث أو الحدوث و
 هو عدمي لا يصح له هوية من الوجود
 وهو مشترك بينهما وبين الواجب فلم
 صحة رؤيته والمعنى به صحة رؤية
 ما يصلح متعلقاً للرؤية على ما صرح به
 امام الحرمين وحديثه مع اعتراضات
 الأول أن صحة الرؤية أيضاً عدية
 جسدي طنها كذلك اشأنى أن
 من المشترك بينهما لا يمكن فليكن هو
 العلة وذلك لأنه لا يصح عدمي مشترك
 بين الموجود والمعدم مع امتناع
 رؤيته الثالث أنه لو سلم تأمل الصحة
 فالواحد النوعي قد يعمل بعمل
 عدلته وذلك لأن الرؤية قد تتحقق
 بالشيء من غير أن تدرك حركته
 أو عصبية فضلاً عن زيادة خصوصية
 كلف وقد نرى دليلاً على رؤية
 واحدة بهويته ثم ربما نصله إلى
 سواها وأعراض وبما يعمل على
 ذلك تحت لا يعلم أو بعد التأمل
 الرابع أن مع الاشتراك في العلة قد لا
 ينشأ الحكم لفرد الأصل بشرط
 أو انما عر بما منع وذلك لأن صحة رؤية
 عند تحقق ما يصلح متعلقاً لها
 ضروري وأما مع اشتراك الوجود
 في نوع مما سبق ولزوم صحة رؤية كل
 موجود حتى الأصوات والعلوم
 وأرواح الاعتقادات وغير ذلك
 ملته وانكارها استدعاء وعدم
 رؤية متحقق كسائر العادات
 من

ما هو زيادة خصوصية لاحدهما كونه انسانا او فرسا او خضرة بل بما نرى زيدا بان تعلق
رؤية واحدة بهويته من غير تفصيل لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد تدفعه الى ماله من
تفاصيل الجواهر ولا اعراض وقد تغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما مثلنا عنها وان
استقصينا في التأمل فلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها
الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض اربع ان بعد ثبوت
كون لوجود هوالة وكرنه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما
صحة رؤيتهما بل لو ان تكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطاً لهما او خصوصية الواجب
مانعا عنها ووجه اندفاعه ان صحة رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية
ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ذلك ثم الشرطية او السانعية انما تتصور لتحقيق الرؤية
لا لصحتها وقد يعترض بوجوده اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب وغيره بل وجود
كل شيء عين حقيقة ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وجقيقة
الانسان لا تماثل حقيقة لفرس وجرابه مامر في بحث الوجود وغاية الامر ان الاعتراض يرد على
الاشعري الزا ما دام كلامه مجمولاً على ظاهره واما ما يدعى تحقيق ان الوجود هو كون الشيء
له هوية فاشتركة ضروري الثاني انه يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات
والطعوم والروائح والاعتقادات والتدبر والارادات وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات
وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا تعلق بها الرؤية بناء على جري العادة بان الله
تعالى لا يخلق فينار رؤيته الا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد الثالث نقص
الدليل بصحة الخلقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك
سوى الوجود فيلزم صحة مخاوية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض
لا يقتضي علة اذ ليست تتحقق عند الوجود وينفي عند العدم كصحة الرؤية سيما لكن الجدوب
يصنع ههنا علة لان المنع من ذلك في صحة الرؤية انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج
واما القصد بصحة الملوئية فمقوى والانصاف ان ينفى هذا الدليل جلي وعلى ما ذكرنا
من ان المراد بالههنا تعلق الرؤية بكون المرئي من كل شيء وجوده وقال الامام الرازي
في نهاية العقول من اصحابنا من يلزم ان المرئي هو الوجود فقط وانما لا يصر اختلاف المتخلفات
بل تعلم بالضرورة وهذه مكابرة لا ترتضيهما بل الوجود علة لصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية
(قال وعلى الوقوع ٧) الاجماع والنص لا خفاء في ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة
السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفق ائمة قبل حدوث المخالفين
على وقوع الرؤية وكرن الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حبيب
الرؤية احد وعشرين رجلا من كبار الصحابة رضي الله عنهم واما النص فن الكتاب قوله تعالى
وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر الموصول بالى اما معنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة
النقل عن ائمة اللغة والنوع لموارد استعماله واما مجاز عنها لكونه عبارة عن قلب الحدفة نحو
المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب
المجازات بحيث التحق بالحقايق بشهادة العرف والتقديم ليجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة دون
الحصر والحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في شهادة جلاله وقصر النظر على عظمتهم
جلاله كانهم لا يلتفتون الى مساواه ولا يرون الله واعتراض بان الى ههنا ليست حرقا بل اسما
بمعنى النعمة واحدا لا وناظرة من النظر بمعنى الانتظار كما في قوله تعالى انظرونا نقبس
من نوركم واوسم الموصول بالى ايضا قد يحى بمعنى الانتظار كما في قول الشاعر وجوه ناظرات

٧ وعلى الوقوع اجماع الامة قل
حدوث المخالف والنص فن الكتاب
قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والنظر الموصول بالى اما معنى
الرؤية او ملزوم لها او مجاز تعين فيها
شهادة العقل والاستعمال والعرف
واعترض به فديكون بمعنى الانتظار
كقول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر
الى الرحمن تأتى بالفلاح والى قد تكون
اسما بمعنى النعمة والنظر قد يتصف
بما لا يتصف به الرؤية ككاشدة
والازرار ونحوها وقد يوجد بدونها
مثل نظرت الى الهلال فلم اره وتقدير
الى ثواب ربها احتمال ظاهر منقول
واجيب بان الانتظار لا يلازم سوق
الاية ولا يلازم بدا الثواب وكون
الى ههنا حرقا ظاهر لم يعدل عنه
السلف وجعل النظر الموصول بالى
لانتظار تعسف وكذا العبدول
عن الحقيقة او المجاز المسهور
الى الحذف بلا قرينة تعين ومنه
قوله تعالى في تعبير الكفار وكفى بهم
كلانا هم عن ربهم يومئذ يحجبون
وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى
وزيادة اى الرؤية بدلالة الخبر وشهادة
السلف ومن السنة قوله صلى الله
تعالى عليه وسلم انكم سترون ربكم
كأرو هذا التمر ليله البدر لا تضامون
في رؤيته وقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم في رفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله تعالى وقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم واكرمهم على الله
من ينظر الى وجهه متى

جبريد بن **ع** الى الرحمن تاني بالفلاح **ع** وقوله **ع** وشعب ينظرون الى الليل **ع** كما انظر الفطيل الى الفحام **ع**
 وقوله **ع** كل الخلائق ينظرون سبحانه **ع** تنظر الجميع الى طلوع هلال **ع** ولوسم فانظر الموصول الى ليس
 بمعنى الرتبة ولا منزهة مالها لا تصافه بالاعتصاف به الرؤية مثل الشدة ولا زور والرضى والجهنم الذل
 والخشوع ولتحقق مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اراه قال الله تعالى تردهم ينظرون
 اليك وهم لا يضررون وجعله يحسار عن الرؤية ليس بأولى من حمله على حذف المضاف أي تامة
 ان ثواب ربهما على ما ذكره على رضى الله عنه وكثير من المعبرين وبالجملة فلا يخفى في ان عاذا كرنا
 احتمالات تدفع الاحتجاج بالآية واجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ
 في غاية الفرح والسرور والاختيار باستقبالهم البعثة والثواب لا يلازم ذلك بل ربما ينافية لان الاستقبال
 موتا حيا فهو بالعلم والحزن والقلق وضيق الصدر لجد وان كان مع القطع بالموصول على ان كون
 الى اسماء بمعنى البعثة لو ثبت في اللغة فلا يخفى في بعده وغرابته واختلاله باللهم عند تعلق النظر به
 ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجماعوا على خلافه
 وكون النظر الموصول الى صيما المستند الى الوجه بمعنى الالتفات مما لم يثبت عن الثقات وان بدل عليه
 الايات لجواز ان يحمل على قلبي الخدفة بتأويلات لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف
 فمدول عن الحقيقة او المحاذ المشهور الى الحذف الذي لا ينفذ فيه قرينة من المدح وفي
 تمام الكلام في الاشكالات المردة من قبل المعتزلة على الاحتجاج بالآية والتفصلي عنهما
 من قبل اهل الحق مذكور في نهاية القول للامام الرازي لكن الاضافات لا يثبت القطع
 ولا يفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فحشرشان الكفار وخضعهم
 بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحيل على كونهم محجوبين
 عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر وجهه ورائه
 التفسير الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سمي وهو لا ينافي ما ذكره البعض
 من ان الحسنى هو الجراء المستحق والزيادة هي الفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها
 فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اصل من ان تعد في الحسنات وفي اجزائها
 الاعمال الصالحات والصل من السنة قوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر
 ليلة البدر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله تعالى
 عليه وسلم هذه الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار
 نادى مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا ينهي ادبكم فركبوا قالوا ما هذا الموعد الم يشغل
 موازيننا ويضمر وجوهنا ويدخلنا الجنة ويحترقنا السارق قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله
 عز وجل قال فاعطوا شئبا احب اليهم من النظر وسها قوله عليه السلام ان ادنى اهل الجنة
 مترادى ينظر الى جنته وازواجه وتعيده وخدمه وسريره مسيرة الف سنة اكرمهم على الله
 من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وجوه يومئذ باصرة
 الى ربها ناطة وقد صحح هذه الاحاديث من يؤثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد (قال تكم
 المختلف بوجوه ٧) يعنى للمعتزلة شبه عقلية وجمعية بعضها مع صحة الرؤية وبعضها وقوعها
 فالمعقولة اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرثيا لكان مقابلا للرأى حقيقة
 كافي الرؤية بالذات او حكما كافي الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئى
 بالمرآة هو الصورة المطبوعة فيها المقابلة للرأى حقيقة لآماله الصورة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم
 ائمة الضرورة ويسرعون على ذلك وجوها من الاستدلال مثل انه لو كان مرثيا لكان في جهة
 وجبر وهو محال وان كان حوهر او عرضا لان المحير بالاستقلال جوهر وبالجملة عرض ولكن

لا الاول انه لو كان مرثيا لكان
 بالضرورة مقابلا وكان في جهة
 جوهر او عرضا

اما في البدن او خارج البدن وفيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيها اذا تعقل الرؤية ان لم تكن فيه ولا خارجة لانتفاء المقابلة ولكن المرئي اما كانه فيكون محدودا متناهيا وبعضه فيكون متبعضا متجزيا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكن اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة او لا فيكون في العين او متصلا بها او لا وكان روية المؤمنين اياه مادام فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيكثر ولا يتماهى فيتجزأ او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكن رويته اما مع روية شيء آخر في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ان روية الشبهين دفعة واحدة لا يمكن الا كذلك واما لامعها فيكون ماهو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وحدوث غلبة شعاع احد المرتين انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة مع نوع وانما الرؤية نوع من الادراك بخلقه الله متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نزع فيه العلم الغير من العلة لا غير مسموع ولو سلم في الشاهد فلا يلزم في الغائب لان الرؤية تتخلفان اما بالماهية واما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتمدة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلوا الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يفهمه ارباب الجهالات فيترضون بان الرؤية فعل من افعال العبد او كسب من اكسابه بالضرورة يكون واقعا بصفة من الصفات وكذا المرئي بحاسة عين لا بد ان يكون له كقبة من الكيفيات نعم يتوجه ان يقال نزعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لافي الرؤية المخالفة لهما بالحقيقة المستعملة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري (قال الثاني ٤) الشبهة الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما بانصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشئ من المرئي في حدة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فتفتح رويته والجواب ان هذا مما نزع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في بحث القوى ولو سلم فلما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرويين بالماهية فظاهر واما على تقدير انما فهمه فالجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة (قال الثالث ٢) الشبهة الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رويته لدامت الكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام والاول متف بالضرورة والثاني بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات وجه الزوم انه يكفي للرؤية في حق الغائب سلامة الحاسة وكون الشئ جازر الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او الاطافة او القرب او البعد او حيلولة الحجاب الكثيف او الشعاع الماسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان تكون بحضرتنا جبال شاهقة لا تراها لان الله تعالى لم يخلق ربيتهما ولنوقفهما على شرط آخر وهذا قطعي البطلان والجواب انه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرعية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكننا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزئه بانتفاءها فاللزوم بمنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزبيب ونحو ذلك مما يخلق الله تعالى العلم الضروري بانتفاءها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزئية بنسبة على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها لحصوله من غير ملاحظة ذلك بل مع الجهل بذلك سلبنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق

٤
ان الرؤية اما بالشعاع او الانطباع
وكلاهما ظاهر الامتناع قلنا لو سلم
اللزوم في الشاهد خاصة
من

٢
انه لو صحت رويته لدامت في الجهة
في الدنيا والاخرة لتحقيق الشرط الذي
يعقل في رويته من سلامة الحاسة وكونه
جازر الرؤية والاجاز ان يكون بحضرتنا
جبال شاهقة وبحار هائلة لا تراها
بعدم خلق الله الرؤية وانتفاء شرط
خاص لها قلنا انتفاءها ليس مبنيا
على ذلك بل ضروريا كسائر العاديات
ثم لو سلم الوجوب في الشاهد فلمعناها
لا تجب في الغائب لاختلافها بالماهية
او لاستراطها بزيادة قوة قد لا توجد
من

السائل لكن لا سلم وجوبها في الغالب عند تحقق امرين بل وادراك ثبوت الرواية من جهة في الماهية
فقط لفار في الاوالم او تكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الصفة لا ينفكها الله
الا في الجنة في بعض الازمان ثم لا ينفك صفة ما ذكره بعض المعتزلة من ان العبدتين احى النبوية
والاحرورية لما كانتا عاينين لمساوية في الاحكام والاورام والشروط وان الشروط والاورام يجب
ادراكها في معرفة في ذكرنا للدوران العظمى ولانه اذا قيل ان لما هو المشربيا آخر مقرونا بجميع ما ذكر
من الشروط واشقاء الوانع الا انه لا يرى لا تفسد شرط تحقيقه في ما نرى غير ذلك فحينئذ يقطع بطلان
واحد الامام الرازي على بطلان ان شرط لشرائط في ذكره بوجهين احدهما ما وجد على قاعدة
المكسبين اعني تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزأ لما نرى الجسم لكثير من العبد صغيرا وما في السالاروية
احد احثه دون الغرض مع استواء الكل في اثره المذكورة فلو لا اختصاص البعض
بشرط وارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما ان يرى ذرات النصار عند اجتماعها ولا يراها عند
تفرقها مع حصول لشرائط المذكورة في الخالين فعليا اختصاصها بحالة التفرق بانها شرط او
وجود مانع لا يقال بل ذلك لا يفسد بشرط الكفاية وتحقيق مانع الصغر لا نأقول في ذلك تكون رؤية
كل ذرة مشروطة بانضمام الاخرى اليها وهو دور واجب عن الاول مع التباين فان اجزاء الجسم
متفاوتة في القرب والبعد من الحقيقة فعمل البعض منها تقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف
البعض وعن الثاني به دور معينة لا تقدم (قال اربع ٢) هذه هي الشبهة السابعة واقرها قوله
تعالى لا تدركه الابصار والشمك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك
بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو رؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة
النقل عن ائمة الامة والنوع لو ارد الاستعمال والقطع بامتناع اثبات احدهما وفي الاخر مثل ادراك
القمر مصري وما رآه والجمع المعروف بالام عند عدم قرينة العهد والخصبة للعموم والاستمرار
باجماع اهل العربية والاصول وائمة لتفسير وبشهادة استعمال الصحابة وصحة الاستثناء قلنا
سواء قد احبر به لا يراه احد في المستقبل فلوراء المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال
اذا كان الجمع للعموم فدخل الذي عليه يفيد سلب العموم ونفي الشمول على ما هو
معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول الشيء على ما هو معنى السلب الكلي فلا يكون
اخصارا بانه لا يراه احد بل ما لا يراه كل احد والامر كذلك لان الكفار لا رؤية
لاننا نقول بما يستعمل سلب العموم مثل ما قال العبد كاهم ولم اخذ لدرهم كلها كذلك يستعمل
لعموم السلب كقوله تعالى وما لله يريد طمسا للعالمين ولا تطع الكافرين والمافقين وكذلك صريح
كلمة كل مثل لا يعلم كل احد ولا اقل كل درهم ومثل والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل
حلاف مهين وتحققه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل او لا ثم نفيت وهو سلب العموم وان اعتبرت التي
او لا ثم نسبت الى الكل فلعموم السلب وكذلك جمع القبول حتى ان الكلام المشتمل على نفي قيد فيكون
اي التقييد وقديكون لتقييد الذي في مثل ما ضربته بأدب الى بل انه نفي سلب لا لعل والعمل لا لعل وما
ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للشيء وما جاء في راكبا اي بل
ما شيا مني للكفاية وما حجب مستطعا اي ترك الجميع مع الاستطاعة تكييف للشيء وعلى هذا
الاصل يعني ان المذكرة في سياق انني اتم انما تعلقت بافعال مثل ما جاني رجل لا بالشيء
مثل قولنا الامي من لا ينجس من الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل اليه الى غير الفاعل
والفعل يكون حقيقة اذا قصد في الاسناد مثل ما نام الليل بل صاحبه ويختارا اذا قصد
اسنادا اي مثل ما نام ايلي وما صام تهازي وما ربح تحت تجارتها بمعنى شهر وافطر وخسرت وكذا
ماليلي يشتم وان كان ظاهره على نفي الاسناد كان المعنى ليلي صاهر وان متعاقب الهمي قد يكون
قيد الهمي مثل لا تقربوا الصلوة واتم سكارى وقديكون قيد الهمي اي طلب التزك مثل

قوله تعالى لا تدركه الابصار فان
ادراك البصر هو رؤية اولاهها وقد
في على سبل العموم لان الابق بالمقام
والشايخ في الاستعمال في مثل عموم
السلب باسناد النفي الى لكل لا سلب
العموم بنفي الاسناد الى الكل ثم يستحق
الكلام للتدح بذلك فيكون نفيه
تقبضة فيجمع قلنا للعموم
في الاشخاص والاقوات مادراك
البصر وروية على وحد الحاطة بحواب
المرق او الطماع الشخ في اعيانها
في لا عظم معنى النيل والوصول
احدا من ادركت فلانا داحضه فلا
يلزم من نفيه نفي الرؤية ولا كونها
قصا لتتبع

لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم بمؤمنين لنا كيد الذي لا نفي التأكيد وما زيد اضربت لاختصاص
لني لانني الاختصاص واغبر الله اعبدا لاختصاص الانكار دون لعكس واذا تحقق النفي فالاثبات
ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد يكون سببا لمضمون الاخبار والاعلام
كقوله تعالى وما يكمن من نعمه فمن الله وان متعلق الامر كما يكون قيد للمطلوب فقد يكون قيد للطلب
مثل صل لانها فريضتك لاني غني وهذا اصل كثير الشعب غزير القوا تدبج التنبه له والمحافظة
عليه ولم يبيته القوم على ما ينبغي فلذا اشترنا اليها فنقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في النفي
لعموم الساب هو اشباع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرة في التنزيل الابهذا المعنى وهو الابق
بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيها اي ثاقى وجهى التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر واد
مورد التمدح مدرج في انشاء المدح فيكون نفيه ضده وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى
محال فبدل هذا الوجه على نفي الجواز والجواب اولانه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم
السلب لكن لانسلم عموم في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جوا بين الأدلة
واورد عليه اولان هذا تمدح وما به التمدح بدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول ودفع بان امتناع
الزوال انما هو فيما يرجع الى الذات والصفات واما يرجع الى الافعال فقد يزول بحدوثها
والرؤية من هذا القبيل فقد يتخلقها الله في العين وقد لا يتخلق ثم لو سلم عموم الاوقات فغايته الظهور
والرجحان ومثله انما يميز في العمليات دون العلميات وثانيا لما لانسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية اولان
لها ابل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب الرئي اذ حقيقة النيل والوصول
ما خودا من ادركت فلانا اذ الحقة ولها اذ يصح رأيت القمر وما ادركه بصرى لاحاطة الغيم به
ولا يصح ادركه بصرى وما رأيت فيكون اخص من الرؤية بلزوما لها بمنزلة الاحاطة من العلم
فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون الرؤية نقصا واستدلالهم باز قولنا ادركت القمر
ببصرى وما رأيت شاقص انما يفيد ما ذكرنا لا ما ذكر واوتفلهم عن ائمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس
مستعار من ادركت فلانا اذ الحقة وقد صار حجة قد عرفت فارجوع فيه الى المرف دون اللغة فان قيل
فانما كان الادراك ما ذكرتم وهو مستعمل في حق الباري ام يكن لقوله لا تدركه الابصار فائدة ولا قوله
وهو يدركه الابصار جهة قلنا اما فائدة فالتمدح بتزده عن سمات الحدوث والنقصان من الحدود
والنهايات واما ادراكه الابصار فعبارة عن رؤية ياها او علمه بها تعبيرا عن اللزوم بالزوم وثالثا
ان المعنى ادراك الابصار ولا نزاع فيه والمتنازع ادراك البصرين ولا دلالة على نفيه وهذا ينسب
الى اشمسرى وضعفه ظاهر لما اشترنا اليه ولما ان جميع الاشياء كذلك اذ المرئيات منها انما يدركها
المبصرون لا الابصار فلا تمدح في ذلك بل لفائدة اصلا اللهم الان ياد ان ادراك الابصار
هو الرؤية بالجراحة على طريق المواجهة والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبياننا لشره البصري تعالى
عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع (قال بل ربما يلزم جوازها ٩) اشارة الى استدلال
الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقرير الظاهرين منهم ان التمدح بنفي الرؤية يستدعي
جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعذر بحجج الكبرياء لالاتاعها كالمعوم حيث لا يرى ولا مدح له
في ذلك واعتراض بان ذلك لعراة عما هو اصل المباح والكمالات اعني الوجود وما الوجود فيتمسح
بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم يحجز رؤيته واجب بان لا تمدح في ذلك
ايضا لان كثيرا من الموجودات بهذه المثابة كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعتراض
بان هذا لا يستقيم على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجززتم رؤية كل موجود
فاجيب بان تلك الاعراض وان كانت جائزة الرؤية الا انها مقرونة بامارات الحدوث وسمات
النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا بخلاف الصانع فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكاله وادرج

٩ ليكون نفي ادراك البصر مدحا
كما في التعرر بحجج الكبرياء
لا كالمعوم او كالاصوات والروائح
والطعوم

ان تؤمن لك حتى نرى الله جهره فاخذتكم الصاعقة وانتم نظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهره فاخذتهم الصاعقة
بنظلمهم فلما جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان ذلك لتعتهم وعيادهم على ما يسر به مساق
الكلام لا طلبة الرؤية واهذا عوتوا على طاب ازال الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات
وفاقا ولوسلم فطلبهم الرؤية في الدنيا وعلى طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوا من حال
الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكيمة عن موسى عليه السلام تدب اليك وانا اول المؤمنين
معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السوال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى
الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية
بالبصر ابلة المراج فالحجور على خلافه وقد روى انه سئل صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت
ربك فقال رأيت ربي بفؤادي واما الرؤية في المنام فقد حكى القول بها عن كثير من السلف
(قال خاتمة ٨) اختلف القائلون برؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور
نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر
الحواس اذا علمناه باوجود سيما عند الشيخ حيث يجعل الاحساس هو العلم بالتحسوس لكن
لا نزاع في امتناع كونه مشعوما مذوقا لموسا لاخصاص ذلك بالاجسام والاعراض وانما الكلام
في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق
واللمس لا يستلزم الادراك لصحة قولنا شمت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه
وكيفيته كذلك انواع الادراكات الحاصلة عند الشم والذوق واللمس لا يستلزمها بل يمكن
ان يحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض وان لم يعم داليل على الوقوع انك
خير بحال دليل الوجود وجريته في سائر الحواس فالاولى الاتقاء بالرؤية (قال البحث الثاني ٩)
اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشرى في معرفة ذاته بكسه الحقيقة فقال بعدم حصوله
كثير من المحققين خلاف الجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم الحصول جزوه خلافا للفلاسفة
احتج الاولون بوجهين احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاحسن ان يقال
هو الوجود بمعنى انه كائن في الخارج والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى
انه واحد ازل ابدى ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك والاضافات بمعنى انه خالق ورازق
ونحوهما وظهران ذلك ليس علما بحقيقة الذات لا يقال الوجود عين الذات عند كثير من
المحققين فالعلم به علمه لا نقول قد اسرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديقي بانه موجود ليس بعدم
لا تصور وجوده الخاص بحقيقته وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئ
حق في يمنع تصويره الشراكة فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا يقتضي بيان التوحيد اى نفي
الشراكة الى الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشراكة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب كلى
بمتن كثرة افراده فنسأله ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص الذى يصدق عليه
انه واجب ويرد على الوجهين انا لانسلم ان معلوم كل احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم
الاحاطة بافراد البشر بمعلوماتهم وقد يقال على الاخير ان من جملة ما علم منه الوجودانية
بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا تصور الشراكة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان هذا
ايضا كلى اذ لا يمنع فرض صدقه على كثيرين وان كان المفروض محال لانهم يتوجه ان يقال
الكلام في حقيقة الواجب لاني هو بینه ولهذا ترى القائلين بانتناع المعلومية يجعلون امتناع
الكسابة بالحدس والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه وان الرسم لا يفيد الحقيقة لاعلى ان الشخص
لا يعرف بالحدس والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه ذاتا

٨ مقتضى داليل الوجود صحة رؤية
الصفات كسائر الموجودات لان
العاده لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل
عليه وكذا باقى الاحساسات سيما على
رأى الاشعري وليس الكلام في نفس
الشم والذوق واللمس فانهما قاطعة
الاستحالة بل في الادراك الحاصل
عندها متن

٨ في العلم بحقيقته نعم كثير من المحققين على
انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه
وجود وصفات وسلوب واضافات
ولان ذاته تمنع الشراكة والمعلوم
لا ينعها بدليل افتقارنا الى بيان
التوحيد هو كاف في صحة الحكم عليه
متن

واجب الوجود يجب كونه قادرا بالماضي شامجا نصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى لا يترا
 المشيئة في المنة لفعلها اما ان لم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا الخلق عند المتكلمين
 يعرف بمشئته المانية ونسب القول بها الى صيرار خلق قال ان الله تعالى ما يشاء لا يعاينها الا هو
 ولو روي عن علي بن ابي طالب في خلقه ان الله تعالى ان يخلق في الخلق خاصة سادسة بها يدركون تلك
 المشيئة والخاصة وحيد في ذلك عن اني حقه قدوس الله عز وجل لا يشاء به لربانية شدا بكاره ذلك
 لان المانية مسايرة عن المحاسة حيث يقال ما هو معنى اي حنس هو من احسن الاشياء
 والله تعالى مبره عن الجسد لان كل ذي حنس مماثل للجسد ولما تخذ من الانواع والافراد القول به
 تشبه وقدره ومعهم بان الله تعالى يعلم هذه بمشاهدة لا بدليل ولا يجترع ونحن نعلمه بدليل ونجبر
 ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلم من لا يشاهد وليس هناك شيء هو المانية للبر
 الشيء وكان احتجاسا بحدود عن لفظ المانية الى لفظ خاصة كما قال القاضي ان حاسن
 غير معلومة لنا الا بعمل تعلم بعد رؤيته في الحقيقة فقد تردد احتراز عن انشاء به (قال ثم هو كاف)
 اشارة الى حجاب استدلال القاضي لتوقع العلم بتحقيقه خوفنا باننا نحكم عليه بكثير من الصفات
 والبرهات والافعال والحكم على الشيء يستدعي تصور من حيث اخذ شكوكا عليه ويصح الحكم
 عليه فاما كان الحكم على المعصية لم العلم بالحقيقة والاراميات قولكم حقة لله غير معلومة اعتبارا بكونها
 معلومة والالام صح الحكم عليها وايضا الحكم اما انها معلومة او ليست بمعلومة واما كان يثبت
 المظنوب وتعرف الجواب انها معلومة بحسب هذا المفهوم اعني كوالها حقيقة الواجب وهذا ايضا
 من العوارض والوجوه والاضافات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه
 في الحقيقة والذات (قال واما الجواب) تمسكت بالاعلاسة في استماع العلم بمعية توحدها
 احد هما ان العلم هو ارتباط صورة المعلوم في النفس اي ماهية الكلية المترتبة من الوجود المعنى
 يصدق الشخصيات بحيث اذا وجدت كانت ذلك الشيء وليست للواحد ماهية كلية معروضة
 للشخص على ما نعرف في موضعه او فرض ذلك كتاب الواجب مقولا على تلك الصور المأخوذة
 في الادهاب فصير كثير او سطل التوحيد واحب باننا لا نعلم ان العلم بارتسام الصورة ولو لم يلا
 كذلك العلم بالواحد ولا علم الواحد ولو لم يلا في التوحيد تميزا لافراد الواحد لا الصور المأخوذة
 من الخلق للشخصية ان كان فرض صدق المفهوم على الكثير لا يصدق الموحود المعنى على
 الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبداهة وهو مستق في الواحد وقفا واما
 بالحد وهو انما يكون للركب من الجسد والعقل والواحد ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يميز
 العلم بالحقيقة والكلام فيه واحد باننا لا نعلم تحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام
 او تخليق الله تعالى العلم الضروري بالكسبات او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند معارفها
 البدن كسائر المخلوقات ولو لم ير رسم وان لم يسلح تصور الحقيقة لكن قد يعنى الله كما سقى (قال
 الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث ٩) اولها في خلق افعال العباد معنى انه هل من حله
 افعال الله تعالى خلق الاعدل الاختيارية اني للعادل اسائر الاحياء مع ان تعالى على انها
 افعالهم لا افعاله اذ اعلم واقاعد والاكل والشارب وغير ذلك هو لاسان مثلا وان كان له فعل
 تخلوا لله تعالى فان الفعل بما يستند حقيقة الى من قام به لاني من اوحده الا يرى ان الايضا
 مثلا هو الجسم وان كان الساس تخلق الله والاختار ولا يجب في حق هذا المعنى على عوام
 التدبيرة وجهالهم حتى شعوا به على اهل الحق في الاسواق واما الخلق شعوا به على خواصهم
 وعلماءهم حتى صودوا به الصخاف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد في الكتاب والسنة
 من اسناد الافعال الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقفا بحدته تخلق فانه وحده

٨ واما الجواب فلهذا العلة سبعة اوجه
 ١- ان رسم الصورة لا يصور في الواحد
 ٢- ان رسم معانيه على الكثرة ولا في
 ٣- اما بالبداهة ولا بداهة او بالحد
 ٤- وترك او بالرسم ولا يميز تصور
 ٥- الحقيقة ود الاول مانع وبان المنع
 ٦- هو انه على الافراد لا صور واشي
 ٧- بعد تسليم الحصر بان الرسم
 قد يعنى الله
 ٩- اصل الخامس من افعاله وفيه
 مباحث لمبحث الاول فعل العبد
 واقع بقدره لله تعالى واما لا مبد
 الكتب والمعركة بعمدة العبد صحة
 وذكرا انما والاسناد بهما على
 ان سماعا جدها والقاضي على
 ان سماعا بحدته الله ماضيه وقدره له
 نوعه ككونه طاعة او معصية واما
 اخيه معنى انه لا اثر لعنده العبد اصلا
 لا احادا ولا كسا فضروري الطلاق
 والكسب قبل ذلك الوصف الذي
 ساقى ورره له دوام العمل المخلوق
 بتدبيره الله من حيث خلق لا قدرة
 له بلعة ومنع مانع من اعدور
 لا يصح افراد اسنادا وما يصح
 في قول العبد والحق انه طاهر
 والحمد في التمييز والوضح انه ليس
 اصنافي من العبد ولا لو حب
 وحرر العبدور بل اتصاف العاقل
 بالمعذور وذلك كتبيين احد الطريقين
 ورحمة وصرفا عذبة

البحث على ماهو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها وعند المعتزلة بقدرة
 العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي
 على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بقدرة
 يخلقها الله تعالى في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم
 انه خالق القوى والقدر فلا يمتاز مذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يقيد بما اشار اليه في المواقف
 من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان تتعلق قدرة الله بقدرة
 العبد وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العبد عندهم موجود لافعاله
 على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء على سبيل الایجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد
 القدرة والارادة ثم هما بوجوب وجود المقدور وانت خير بان الصحة انما هي بالقياس الى القدرة
 واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا يتناقى الاختيار ولهذا صرح المحقق
 في قواعد العقائد ان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا نعم ان ايجاد القوى واقدر عند المعتزلة
 بطريق الاختيار وعند الحكماء بطريق الایجاب لتسام الاستعداد ثم المشهور فيما بين القوم
 والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل العبد واقع بقدرة وادائه كاهوراي الحكماء
 وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع البناء من كتبه قال في الارشاد اتفق ائمة السلف قبل
 ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله ولا خافي سواه وان الحوادث كلها احداث بقدرة
 الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدرة العباد به وبين ما يتعلق فان يتعلق بالصفة بشي لا يستلزم
 تأثيرها فيه كالم بالعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا وانما وقعت
 المعتزلة ومن تابعهم من اهل الزنوع على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم
 المتقدمون منهم كانوا يسمون من تسمية العبد خالفا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق
 الا الله واجتزأ الآخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب
 واجاب عن شبهة المعتزلة وبالع في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا وقدرة مقارنة
 للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان ارد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها
 قدرة الله تعالى صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما قرره البعض فقريب من الحق وان
 اراد ان كلا من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر المطلق وهو ان افعال
 الحيوانات بمنزلة حركات الاجادات لا تتعلق بها قدرتها لا بايجادا ولا ~~كسبا~~ وذلك لما نجد
 من الفرق الضروري بين حركة المترس وحركة المشاي في الكلام بين الكسبية والقدرية
 ولكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا لما يقال انه اسم بلام مسمى فاكتفى بعض اهل السند بان
 نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير الا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة ان لقدرة الحادثة
 للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى اثر يتعلق بالقدرة الحادثة كسبا
 وان لم يعرف حقيقة قال الامام الرازي هي صفة تحصل بقدرة العبد بفعلة الحاصل بقدرة الله
 تعالى فان الصلوة والقيل مثلا كلاهما حركة ويتبار ان يكون احدهما طاعة والاخرى
 معصية وما به الاشتراك غير ما به التباين فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف
 بقدرة العبد وهي المسماة بالكسب وقريب من ذلك ما يقان ان اصل الحركة بقدرة الله وتعينها
 بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظير وقيل الفعل الذي يخلق الله تعالى في العبد ويخلق معه
 قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان للعبد قدرة
 تختلف بها التسبب والاضافات فقط كـ ~~بين~~ احاطت في الفعل والتك ~~ورجحه~~ ولا يلزم منها وجود
 امر حقيقي فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عند وجود الامر هو الكسب وهذا ما قالوا

هو ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادرية وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به
المقدور مع صحة انفراد القادرية وما يقع في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل
يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك التدور وايضا يكون من حيث لا يتصل بالاختلاف
الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسا او قبيحا فالانصاف بالقيح بقصد وادائه
قيح بخلاف خلق القبح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يستعمل عليهما وتلخص
الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالفا
لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى احترازا وبقدرة
العبد على وجه آخر من التعلق بعباده عدنا بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة
بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الاول متعاقبة بالعلم من غير اختراع
ثم تعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق بحركة اليد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا
له وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي حلقى للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته
خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له (وهو لا عقليات وسميات لا) استدلال على كون
فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد
ممكنا وكل ممكن مقدور لله تعالى لما في بحث الصفات ففعل العبد مقدور الله تعالى فلو كان
مقدورا للعبد ايضا على وجه التأثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين
استعاضة في بحث العلل فان قبل الملام من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله
تحت قدرته وجواز تأثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها ليلزم المحال قلنا
جواز وقوعه به سامع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن ثمة فقلت
الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محجوج الى السبب ولا يجوز ان يكون
محجوجا الى سبب لا يهينه لان غير العبد لا يتحقق له وما لا يتحقق له لا يصلح سببا لوجود شيء فمعين
ان يكون محجوجا الى سبب معين ثم الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلم انتقارها كلها الى ذلك
السبب والسبب الذي يعتبر اليه جميع الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا لكون الكل بايجاده وقد
ثبت انه مختار لا موجد فيكون الكل واقعا بقدرة واحتيازه وفي بيان كون كل مقدور الله واقعا
بقدرته وحده انه او يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة العبد وحده فليعلم ربح
احد المتساويين بل ربح المرحوح لان التقدير استغلال القدرتين مع ان قدرة الله تعالى قوى
واما ان يقع بكل من القدرتين فليعلم اجتماع المستقلين واما ان يقع بشيء منهما وهو ايضا
باطل لان انتقيد وقوعه في الجملة ولان الخلف عن المعنى لا يكون الامتناع وما اذك الا الوقوع
بالقدرة الثابتة فلا يتنى الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو محال وايضا او وقع بقدرة العبد
لما في الله تعالى قدره على ايجاده لاستحالة ايجاد الموحود فليعلم كون العبد محجوج للرب وهو محال
بخلاف ما اذا وجد الله تعالى بقدرة فانه يكون تقريره بقدرة (قال الثاني) الوجه
الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجودا لاهماله كمالا بتفاصيلها واللازم باطل
اما الملازمة فلان لا يسان بالازيد والاقتص والمخالف ممكن فلا بد لرحمان ذلك النوع وذلك
اقتدار من مخصوص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولذا هو هذه الملازمة يستلزم
الخلق بدون العلم كقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بتعاقب العالم على عالمية لسا على
واما بطلان اللازم فالوجوه منها ان التام تصدر عنه افعال اختيارية لاشعوره بتفاصيل كبرياتها
وكيفياتها ومنها ان الماشي انما كان او غير يقطع مسافة معينة في زمان معين من غير شعوره
بتفاصيل الاجراء والاحساس اني بين المبدأ والنهاية ولا بالآثار اني جنبها بتألف ذلك الزمان

لما لعقليات فوجوه الاول ان
جعل العبد او كان بقدرة لزم اجتماع
المؤثرين لما من شمول قدرة الله
تعالى

لما لكامل عالم بتفاصيله واطلاق
اللام يظهر في ايامه والماشي والماطي
والكاتب من

ولا بالسكنات التي يتحركها تكون تلك الحركة ابطاء من حركة افلاك او بالحر الذي لها من وصف
السرعة والبطء ومنها ان الناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعوره
بالاعضاء التي هي آدتها ولا بهيئات والاضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان
بتلك الحروف ومنها ان الكاتب يصور الحروف والكلمات بتحريك الانامل من غير شعوره
بالانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات وازباطات
ولا بتفصيل حركاتها ووضايعها التي بها يتأتى تلك الصور والنقوش (قال لثالث ٤) لو كان
فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبتسل
الاختيار اكن اللازم اعني يتمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك اما ان يترفع
على مرجح او لا فعلى الثاني يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح ويند باب اثبات الصاع
وبكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتصاف من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان
ذلك المرجح من العبد ينقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال والانتهاى الى مرجح
لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لامن العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد
بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجر وقوعه مع المساوى فكيف مع المرجوحية ولان وجود
الممكن مالم يثبت رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام
المعتزلة القائلين باستقلال العبد واستناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد
لبس بموجد لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة
فلا يستحق الجواب وذلك لاننا نعلم بالضرورة ان لما مكنته واختيارا وانا ان شئنا الفعل فعلنا
وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لانحاراه وذلك لان جميع
ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم الامام وصدوره عن الباري بطريق
الوجوب من غير تمكن من الترك لانتفاع الخليف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا لنقل الكلام
الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل يذهب الى امر ازل يلزم معه المأثرو يعود المحذور
وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جاز كما في امر بقى الهارب وقدر حى العطشان لان الارادة
صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح وانما المحال الترجيح بلا مرجح
ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعى ووجوب الفعل
معها لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا
في حصول المشية والداعية التي يجب معه الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس بمشيتنا واختيارنا
والله الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب
المحققون الى ان المأكل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار
وعن الثاني بان للبارى تعالى ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج
الى مرجح آخر ليلزم التسلسل والانتهاى الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثه يحدث
تعلقها بالافعال شئنا فشبها ويحتاج الى دواعى مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار
للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختيارى
للقائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوى بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين
وان كان مساويا للاخر او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك لا يتصور الابداعية لا تكون
بنسبة العبد بل بحض خلق الله تعالى وحينئذ يجب الفعل ولا يتمكن العبد من تركه ولا نعني
بالانتهاى الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يظهر الجواب عن الرابع (قال الرابع ٧) قد ثبت ان الله
تعالى عالم الجبريات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل وكل ما علم الله انه يقع يجب وقوعه

٤ الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته
واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه
واللازم باطل لانه لا بد من ترجيح الفعل
على الترك بلا مرجح لا يكون منه ويجب
عنده الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح
وتسلسل المبرجات ووجود الامر
بدون الوجوب واعتراض بانه يرد
على فعل الباري تعالى وبان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاستواء بحسب
القدرة واجيب بان المرجح ثم ازل
هى الارادة القد بما المتعلقة في الازل
بان يوجد الفعل في وقته وههنا
حادث يقتدر الى مرجح آخر يبطل
استقلال العبد وتمكنه من الترك
هـ

٧ الرابع معلوم الله تعالى من فعل
العبد اما وقوعه فيجب اولا وقوعه
فحينئذ فلا يبقى في مكنته العبد وان كان
ممكن في نفسه فان قيل المداوم وقوعه
بقدرته العبد واختياره قلنا فيجب
ذلك ويعود المحذور وتوقض بفعل
البارى
هـ

وكل ما علم الله انه لا يقع بمنع وقوه نظرا الى تعالى العلم وان كان ممكنا في نفسه وبالنظر الى ذاته
 ولا شيء من الواجب والمنع باقيا في ممكنة العبد بمعنى انه ان شاء فعله وان شاء تركه فانه قبل يجوز
 ان يعلم الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن ممكنة فعله فيجب ان يقع
 البتة بقدرته واختياره بحيث لا يمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار
 غايه الامر ان يكون باختياره لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذاهب المعتزلة
 وقد اشترنا الى ان المقصد من بعض الأدلة الى الاضطرار دون الاتمام نعم يرد نقض الدليل بفعل الباري
 تعالى جريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره ويمكن دفعه بان لا يختار ما يكون
 الفاعل متاعنا من تركه عند ارادة فعله لابعده وهذا يتحقق في فعل الباري لان ارادته قديمة متباعدة
 في الازل بانه يقع في وقته وجاز ان يتحقق تركه وليس حينئذ سابقة علم ليتحقق الوجوب
 او لاستناع الاقل للازل فالخاصل ان تعالى العلم والارادة معا فلا يجوز بخلاف ارادة العبد
 وتقرير الامام في المطالب العاليه هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لم
 ان يكون لهذا الوجوب سبب وليس من العبد لان الحادث لا يصلح سببا للازل بل من الله تعالى
 وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا مستتب بل القدرة والارادة اذ بهما التأثير فثبت ان المؤثر في فعل
 العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بوسط وهو المطلوب وهذا ضعيف جدا لكن الغرض من دفع
 عنه (قال واما التمسك ٨) كما استدلل على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم فكذا يتعلق الارادة وتقريره
 ان فعل العبد اما ان يريد الله تعالى وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد واما ان
 يمنع المحصر بوازان لانه تعالى ارادة الله تعالى بشئ من طرق الفعل والترك وثانيا منع وجوب
 وقوع ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عند هم كاسيحي (قال الخامس ٧)
 او كان العبد مستقلا بايجاد فعله فاذا فرغ من اياه اراد تحريك جسم في يفت واراد الله تعالى سكونه
 في ذلك الوقت فاما ان يقع المراد ان جبراه وهو ظاهر الاستحالة ولا يقع شئ بينهما وهو ايضا
 محال لاستناع خلق الجسم في غير ان الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المتعاضدين
 لا يكون الامناع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلوانهما جميعا لم ان يقع جميعا
 وهو ظاهرا لاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان التقدير
 استقلال كل من القدرتين بالتأثير من غير تفاوت واجب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته
 اقوى اذ المفروض استواءهما في الاستقلال بالتأثير وهو لاية في التفاوت في القوة والشدة ودفعه الامام
 الرازي بان المقدور قبل التجري ولا يتفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الافتدار عليه
 قابلا لذلك بل يلزم تساوي القدرتين في القوة غايه الامر ان احدهما تكون اعم واشمل وهو
 لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه منع ظاهر (خل وقد يستدل ٤) لمتنعين على كون فعل العبد
 بقدرته لله دون قدرته وجوه منها ان العبد لو كان قادرا على فعله ايجادا وتامعا لكان قادرا على اعادته
 واللازم من تناف الجاهل وجه الزعم ان امكان القدرة منه يستلزم ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات
 ولهذا يصح الاستدلال على قدرة الله على الاعادة بتكرره على الابتداء كالنطق به التبريل احتجاجا
 على منكري الاعادة بالاشياء الاولى والاعتراض بمجم امكان اعادة المعلوم مستندا بانه يجوز
 ان يكون خصوصية اليد شرطا او خصوصية العود مانعا او مع عدم قدرة العبد على الاعادة
 ايسر بشئ لان الخصم معترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله اكله قادرا على
 ايجاد مثله لان حكم الامثال واحد لكانا نقطع بانه يشعذر علينا ان تفعل الآن مثل ما فعلناه
 سابقا ولا تفاوت وان بذنا الجهد في التبرر والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد
 فعله اكله قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان

٦ واما التمسك بان مراده تعالى
 اما الوقوع او اللا وقوع فرد يجوز
 ان لا يريد احدهما وان يقع خلاف
 مراده
 ٧ الخامس لو كان فعله بقدرته
 فاذا اراد تحريك جسم واراد الله سكونه
 فاما ان يتفق المرادان في الوقوع او
 اللا وقوع وهو محال واما ان يختلفا وهو
 ترجيح لا مرجح لان التقدير استقلال
 القدرتين واجب بان تساوي
 في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوة
 فيقع مراد الله تعالى لكون قدرته
 اقوى
 ٨ بانه لو قدر على فعله لقدرة على
 اعادته على مثله وعلى خلق الجسم
 اذ لا يصح سوى الحدوث والامكان
 ولكان فعله كخلق الزمان احسن
 من فعل الباري كخلق الشيطان
 ولما صح سوال الابدان ولا اشكر عليه
 من

او الحدوث والمقدور هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شئ منها باعتراف الخصم ولا يرد المنتقض
 بالقدرة الاكسائية لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة ومنها ان من فعل
 العبد الايمان والطاعات وتشييرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام
 والاعراض والشياطين وكثير من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان
 العبد خالقا لفعله لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا فان قيل
 القدرة على الايمان احسن واوضح واصح من الايمان لتوقفه عليها وهي بخلق الله تعالى قلنا
 فلزم ان تكون القدرة على الشر والتكبر منه شر من الكفر واقبح منه ومنها ان الامة مجمعون على صحة
 تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويحبه الكفر والمعصية ولولا ان الكل
 بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لجملة على سؤال الاقديار والتكبر لانه حاصل او التقدير
 والتثبت لانه عائد الى الحصول في الزمان اثباتي وذلك عندهم بقدرة العبد ومنها ان الامة مجمعون
 على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان مخلقه
 واعطاه وان كان لكسب العبد مدخل فيه فاما الشكر على مقدماته من الاقدار والتكبر
 والتوفيق والتعريف ونحو ذلك فثبتي آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لا يستحق
 بخلق الكفر الذم قلنا ممنوع فان من شانه استحقاق المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال
 النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال النعم لانه المالك فله الامر كله لا يبيع منه خلق القبائح فان
 قيل فمعدكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر في بعض الفتاوى
 ان من قال الايمان مخلوق كفر فواجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي رحمه الله
 من ان الايمان ليس كله من الله الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله على ما هو القدر بل
 من الله التعريف والتوفيق والهداية والاعطاء وصر جمعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد
 المعرفة والقصد والاعتناء والقبول وهي مخلوقة وهذا والاوجه ان يحكى من الكتاب ويثبت
 ما هو الصواب ثم لا يخفى ما في الرجوع المذكورة من وجوه الضعف والاولى التمسك بالكتاب والسنة
 واجماع اهل الحق من الامة لا يعني اثباته في نفسه بمحض الاجماع ليرد ان الحقائق العقلية
 مثل حدوث العالم وقدم الصانع لا يثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على
 انهم قاطعاه وان لم نعرفه على التفصيل (قال واما السمعيات فكثيرة جدا) فان قيل التمسك
 بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه السلام ودلالة
 المعجزة وهذا لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شئ حتى الشرور والقبائح وانه لا يبيع منه اللبس
 والتدليس والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه
 وثبوت النبوة ودلالة المعجزات قلنا العلم بانفساء تلك القرائح وان كانت ممكنة في نفسها من
 العادات المحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على المعترفين بحجية الكتاب والسنة
 والتمسكين بهما في نفي كونه خالقا للشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف حجة ما على ذلك
 كان دورا (قال منها ما ورد في معرض التمدح) جعل الادلة السمعية على هذا المطلوب انواعا باعتبار
 خصوصيات تكون لبعض منها دون البعض مثل الورد بلفظ الخلق لكل شئ او اورد العبد خالقة
 او بلفظ الجمل او الفعل او بغير ذلك فمن الورد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق
 كل شئ فاعبده تمدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الجمل على انه خالق لبعض الاشياء
 كافعال نفسه لان كل حيوان عندهم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال العباد
 ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل
 الدار فيكون بمنزلة الاشياء فلا يدخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله

٧ بانه الخالق وحده كقوله تعالى خالق
 كل شئ وخالق كل شئ انا كل شئ
 خلقناه بقدر

نعمالي ام جده لواقه شركاء خلقوا كخلفه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد
 اله تبارك وتعالى ومنه اذا جعل كخلفه في وضع المصدر كما هو الظاهر فبقدره يبدل خلق كل واحد
 مثل خلقه في الجنة وقوله تعالى ولم يكن له شرك في الملك وخلق كل شيء بقدره تقدير
 تمسكا بالعموم وان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبد وان لم يكن نواشرا كاهله
 في الملك على الاطلاق لانهم يختلفون في الاشياء والالوان ذكره بمسند في الشريك
 مستدركا قطعا وقوله تعالى ان كل شيء خفاه بقدر ابي خافا كل موجود يمكن من المكنات
 بتقدير وقصد او على مقدار غرض مطابق للعرض والمصلحة ولا زيادة هذا المعنى كان
 الخشوع نصب لكل شيء اذ لو رفع انهم ان خلقا صفة ويقدر خبر والمعنى ان كل شيء
 خفاه فهو يقدر في بعد ان كل شيء يخلق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم يخلق
 فليس يقدر ويما اشرا اليه من كونه الشيء اسما للوجود او مبدءا به اندفع ما قيل انه
 لا بد من تقييد الشيء بالخلق على تقدير النصب ايضا لا لم يخلق ما لا يتأخر من المكنات مع
 وقوع اسم الشيء عليه وحيث لا يتيقز فرق بين النصب والرفع ولا بين جعل خلقا خيرا او صفة
 على انه لو لم يخلق بالخلق فالفارق في ظاهره لان الخبر بقدر ان كل يخلق يخلق له بخلاف الصفة
 (قال ومها قوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون ٧) اما ان كانت صفة على ما اختاره سيبويه
 لاستغناء عن الخلق والاضمار فالامر ظاهر لان المعنى وخلق عذركم واما اذا كانت موصولة على
 حذف الضمير اي وخلق ما تعلمونه بقدره قوله تعالى ان عبدون ما تحتون ثوبا لهم على عبادة
 ما علموه من الاصنام فلا كل ما علمه من اهل ما علموا منها من الاوضاع والحركات والمعاصي
 والاعمال وغير ذلك فان المراد بافعال العباد المختلف في كونها بخلق الخلق او بخلق الرب هو ما
 يتبع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلاة والاكل والشرب والقيام والاقامة ونحو ذلك مما
 يسمى الحاصل بالمصدر لانفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية لا يرى ان مثل يعقوب
 الصلوة ويقدمون الركوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكبة مما عُدل عنها الجهور
 فالعوائق في كون ما موصولة حتى صرح الامام بانه مثل ما تحتون وثابا يكون في قوله تعالى فانها هي
 تافق ما يادكون تجاز دفعه لا شريك واما اصراضهم بان الآفة حجة عليكم لالكم نجيب
 اسد المادة والتحت والعمل الى المتخاطبين فجعل المتنازع (قال ومنها قوله تعالى هو الله الخالق ٦)
 هذه الآيات صرح بها بلفظ الخلق الان في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء فلهذا
 جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق انما يفيد حصر الخاتمة في الله اذا كان الخالق خيرا وهو ضمير
 الشأن او ضميرا مبهما يفسره الله واما اذا كان الخالق صفة فذكر الامام انه لما كان الله علما
 والزم لا يدل الاعلى الذنوت المحرمة بصفة بمنزلة الاشارة لم يجز ان يكون الحكم حائذا اليه اذ لا معنى
 لقولنا ان هذا المعين ليس الا هذا المعين ولم ان يكون حائذا الى الوصف على معنى انه الخالق لا غيره وجه
 ضعف لا يتقن على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسموا قرانكم او اسماهم او اسماهم
 بدأت الصدور الابعاد من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي واسوارف والعقائد
 والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت لزومه اعني الخلق وفي اسلوب
 الكلام اشارة الى ان كلاما من اللزوم وثبوت اللزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه ولهذا يستدل بالآية
 على ان يكون الله خالقا لافعاله على طريق اني اللزوم اعني خلقه لافعاله بضمي اللزوم اعني علمه
 بقا صلبها لكن كون ذوات الصدور من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها المتراخ محصل
 بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على الاطلاق بل على تقدير كون الخلق
 هو المطلق الحير فليعلم وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض لا ينبغي
 سائفا سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لما من السماء والعبد ليس كذلك واجاب

١ اما على المصدرية المستغنية
 عن الاضمار فظاهر واما على
 الموصولة فلهذه الالفاظ التي
 يكتسبها العبد من الحركات والسكنات
 والاضمار والهيات كما في قوله
 تعالى وعملوا الصالحات وبهم ملون
 السينات اذ فيها التراجع لاني الايقاع
 من
 ٢ واسموا قرانكم او اسماهم
 انه عليهم بذات الصدور الابعاد
 من خالق هل من خالق غير الله
 والذين تدعون من دونه الله لا
 يخلقون شيئا ما ذا خلق الذين
 من دونه

الامام بان ملائكة السماء الساعين في ازال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكن من الانتفاع باواع
النبات وانه رزقنا يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم اوجد خالق غير الله يرزق
من السماء وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يتناول المسيح
والملائكة وغيرهم من الاحياء الذين يدعونهم لتفارق فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى
هذا خلق الله فارونى ماذا خلق الذين من دونه يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والالكان
للكفار ان يقولوا نحن خلقنا كثيرا من الحركات والارضاع والهيئات المحسوسة ان اريد بالاراء
الابصار وان اريد الاعلام فيجمع الافعال الظاهرة والباطنة لكن منى الوجهين على ان لا يكون
الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الاله الخالق والامر خلق لكم
ما في الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هدى
فان قيل على الوجوه نحن نجعل العبد موجدا لافعاله لخالقا لان الخلق هو الابداع على
وجه التقدير العارى عن الخلل وعلى الوجه الذي يقدره واليجاد العبد بما يقع على وجه
الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الابداع على وجه التقدير اى الابداع على قدر
مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجداله لكان خالقا (قال ومنها نحو قوله
تعالى حكايه ربنا واجعلنا مسلمين لك ٨) فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير تحصيل
صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد افاد انها يجعل الله ويخلق والمعتلة
يجعلون امثال هذا مجازا عن التوفيق ومخ اللطاف والخذلان ومنعها او التمكن والاقدار
ونحو ذلك الا انها من الكثرة والوضوح بحيث لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف (قال ومنها مثل
فصل المايريد ٩) هذه آيات تدل على ان الله تعالى يفعل كل ما يتعلق به ارادته ومشيئته وهى متعلقة
بالايمان وسائر الطاعات ايضا فيجب ان يكون فاعلها اى موجدها هو الله تعالى وجل الكلام
على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر (قال ومنها كل من عند الله ٢) هذه آيات مختلفة
الاساليب فى افادة المطالب فالظاهر من قوله تعالى ان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان
تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله ان جميع الحسنات والسيئات من الطاعات
والمعاصى وغيرها بنسبة الى الله ومسبته لان منشأ الاحتياج اعنى الامكان او الحدوث مشترك بين اكل
بحيث لا ينبغي ان يخفى على العاقل خالهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا يكون قوله بعد ذلك
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار اى كيف
تكون هذه التفرقة او مجعولا على مجردة السببية دون الابداع توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى
وما بكم من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ان الايمان
وجميع الطاعات حاصلة من الله ويتكوينه لكونها نعمانا ومراة له ومن قوله تعالى كتب فى قلوبهم
الايمان انه الذى اثبت الايمان واوجده فى القلوب ومن قوله تعالى انه هو الضحك وابكى انه يوجد
الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذى يسركم فى البر والبحر انه الموجد لسيرنا ومن قوله تعالى
اولم يروا الى الطير مسخرات فى جوار السماء ما يمسكهن الا الله انه الموجد لوقوف الطير فى الهواء
مع انه فعل اختيارى من الحيوان وامثال هذا كثيرة جدا رب اشرح لى صدرى وما لى صر
الامن عند الله ربنا لا ترغ قلوبنا بعد ان عدت بنا وتاويلات القدرية عدول عن الظاهر بلا ضرورة
المسببات من ابطال ادلتهم القطعية (قال ومنها ما نواتر ٢) الاحاديث الواردة فى باب القضاء
والقدر وكون الكائنات بتقدير الله ومسبته وان كانت آحادا الا انها متواترة المعنى تستجاعة
على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم وكلها صحاح بنقل الثقة مثل البخارى ومسلم وغيرهما
وان وقع فى بعضها اختلاف رواية فى بعض اللفاظ فها ما روى ابوهريرة رضى الله تعالى عنه

٨ رب اجعلنى مقبلا للصلوة واجعله
رب رضىا من

٩ يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
من

١٠ وما بكم من نعمة فمن الله وانما قولنا
لشيء اذا اردناه ان نقول له كن
فيكون كتب فى قلوبكم الايمان
انه هو الضحك وابكى هو الذى
يسركم فى البر والبحر ما يمسكهن
الا الله الى غير ذلك من

١٢ معناه من الاحاديث الدالة
كون كل كاش بتقدير الله تعالى
ومسبته من

٣ واما المعترلة فممن من ادعى
الضرورة لان كل احد يفرق بين
حركة مفقودة وصعوده ويجدد
تصرفاته بحسب دواعيه ومقصوده
ويتحكم بحسن مدح من احسن وذم
من اساء وصحة طلب الشيء من الصحيح
دون المفسد وصحة تخريك الميزان دون
البليل ولا شك في ان ما يطالبه او يهين
صحة او ما يهين انما يجب منه انما هو
فعل فاعله على ذلك فلا تلذذ وتامل
والجواب انهما لا يتبدلان من
الافعال ما هو متعلق بقدرته وارادته
واقع بحسب قصده وداعيته والتميز
كونه مخلوقا وبإيجاده وقد خالف فيه
اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا
آية الوقاحة فصدوره عن هو في غاية
الخطا فلهذا لا يكون الاتقية وتليسا
على اصحابه كإلّا يتبين لهم رجوعه
الى الحق بحيث ذهب الى ان يتوقف
ترجح القادر على الفعل والترك
على الداعي ضروري وحصول
الفعل فاقبب الداعي واجب او يتي
حيث استقلال العبد بافا عليه
ويستل الاعتدال بالكلية بحيث لا يبقى
اماؤه وزعم الداعي الذي هو متعلق الله
مما كثر من الفعل والترك كما اذا كان
نفس الفعل كذلك قبل المرات
بالوجوب انما انه يفعل البتة مع
امكان الترك كتصواب الانبياء بالحيطة
وعقاب الكفار بالسار قلنا ان لم
مع خاوص الداعي اياها جانب الفعل
بحيث لا يمكن من تركه فذلك والا فلا
فالوجوب مجرد تسمية واعتقاد
المحصول رجح بالتصنيف واما يكون علما
اذا اعتقد وجوب الضرور ولهذا
يستدل بنى بالفعل على لى القدرة
والارادة

انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اجتمع آدم وموسى فقتل موسى بالدم انت ايتها
والخر جنتا من الجنة فقتل آدم باموسى اصفهك الله بكلامه وخطاك انتور به يستبد تلومنى
على امر قدرة الله على قبل ان يخافنى ياربى من سنة فخرج آدم وموسى ونهسا ماروى على رضى الله
تعالى عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن حتى يؤمن بربيع وشهد
ان لا اله الا الله واتى رسول الله بعائى بالحق او يؤمن بالبعث بعد الموت او يؤمن بالقدرة وسيره
ونبهسا ماروى ابن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال رضى الله تعالى عليه وسلم كل شئ يقدر
حتى العجزة والكسبي ونهسا ماروى حذيفة انه قال رضى الله تعالى عليه وسلم ان الله تعالى
يصنع كل صنائع ومنهنا قوله صايد الدلم ما من قنب الا وهو بين اصبعين من اصابع
الرحمن ان شاء ان يقبله فان شاء وان شاء ان يزيهه ازاره وعن جابر رضى الله تعالى عنه كان النبي
صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا قلب الغاوب ائت فاقبى عليك فليل له يا رسول الله اتخاف
علينا وقد آتانا بك وبملاحد شبه فقال ان الذلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقبلها هكذا
واشار الى السبابة والوطني يحر كره او الاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة (قال واما المعترلة)
الفا تلون بان افعال العباد وافعة بخلافهم وابعادهم امتقلا لا افتقروا فرقتين غاوب الحسين
البصري وابعاده اذوا ان هذا الحكم ضرورى من كوز في يقول العقلاء المتخفين المتألمين
عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذلك و...
الحكم ضرورى واخبركم بضروري
بين حركة الاختيارية كالشي على الار
والسقوط من السطح وما ذاك الا بان الاول بقدرته وابعاده بخلاف الثانية افتقار ان كل احد
يعلم بالضرورة ان تصرفاته واقعة بحسب قصده وداعيته كالاقدم على الاكل والشرب عند
اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام والماء سقا ولا مفي لموجد الفعل بالاختيار
الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثالث ان كل عاقل يعلم بالضرورة حسن مدح من
احسن اليه وذم من اساء ولولاه يعلم بالضرورة كونه المحدث تلك الافعال لما حكم بذلك كالحكم
بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رضى العاقل بدم الراي لا الاجرة الرابع
انه يعلم بالضرورة صحة طلب النسيام او المشى من الصحيح البنية لا من الرمن والمفقد بناء على صحة
حد ونهسا من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا فالاصل بطريق الاولى الخافس انه يعلم
بالضرورة انه يصح منه تحريك المدة دون الجبل ولا مفي لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكها
دونه ولهذا عند الجار طر الجداول الضيق دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة
انه يطلب ما يحسنه الامور ولهذا يخلط في استدعاء ذلك الفعل فبسه وانه يهوى عما يكرهه
من الافعال التي يحدتها المنهى وكذا التنى والتعجب وغير ذلك وكل هذا يدل على ان فعل العبد
اجدائه والجواب ان هذه الوجوه لا تعيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو متعلق
بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيه وهي السماء لا فعل الاختيارية وكونها مقبورة
للعبد واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة
لله تعالى كافي في حسن المدح والذم وصحة الطلب والتهى والتنى والتعجب ومخوف ذلك ولا يبعد
كونها مخلوقة للعبد على ما هو المألوف فضلا ان تبالى الضرورى بذلك والتعجب من ابي الحسين
وهو في غاية الخطا فكم اجترأ على هذه الدعوى وهي آية الوقاحة حيث نسب لجميع ما سواه
من العقلاء الى الشبهة وانكار الضرورة اما السبب والجبرية فظاهر واما قدرته فلا نهم
جعلوا الحكم بكون العبد موحدا لا فاعله نظريا لا ضروريا واذ ذكر الامام في نه سبابة يقول

ان ابا الحسين الما خلف اصحابه في قولهم القادر على الضرب لا يتوقف فعله لاحد مما دون الاخر
على مرجع وذهب الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل
عقب الداعي واجب لزمه من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجد الفعل وفيه ابطال للاصول
التي عليها مدار امر الاعتزال فضاف من تلبه اصحابه انه يرجع عن مذهبه فلبس الامر عابهم
وادعى العلم الضروري بكون العبد موجد الفعل ثم قال الامام لا يقال الاعتراف بتوقف صدور
الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة العبد مؤثرة
في وجود الفعل وانما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني
لانا نقول نحن لا نستدل بالربيل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب
الاستقلال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فرجسا
بالوفاق لكن يلزم منه فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يأمر الله العبد
بما يكون فعلا لله تعالى وان يأمره فعله يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند
عدمه فان المأمور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا من الفعل والتكليفين ان يعذب الله العبد
على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما احده الله فيه ولا ينفى فاعل
القيح والظلم وفاعل ما يوجب القبح والظلم في اعتراف بوجوب حصول الفعل عند حصول
الارادة الحادثة انسداد عليه باب الاعتزال فظهر ان ابا الحسين كان من المنكرين لمذهب الاعتزال
في هذه المسئلة وان الغتة في دعوى اضرورة فيها كانت على سبيل انتصية والتأليس وزعم بعض
التأخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انما نعلم ان القادر يفعله مع امكان
التكليف كما نعلم ان الله يشيب الانبياء والاوصياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهم ما ونعلم ان العرب
لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولو لا وجوب الايمان بمثله بمعنى الذي
ذكرنا لما عجزوا بحجهم لجواز ان يقدروا ولا يتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الداعي صدور
الفعل من القادر بحيث لا يصح منه التردد وان كان متمكنا في نفسه وبالنظر الى اصل قدرته وارادته
فهم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الخبر وعدم استعجال العبد لظهور ان تلك الداعية
والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد وهذا هو المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين
لا الجبر المطلق الذي يقول به المخبرة وبطلانه ضروري واما ان لا يلزم فلا معنى انسميته بالوجوب
ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان المفروض تساوي الامرين وانما العلم
فرع اعتقاد الوجوب الا ترى انه اذا قيل من ان عرفت عجز المخدين قيل لانه خلصت دواعيهم
فلو قدر والالتوا به وهذا معنى الوجوب لانه استدلال بانتفاء اللازم على انتفاء المزموم ولهذا يستدل
بنفي الفعل عند تحقق القدرة على نفي الداعية وجزم الارادة (قال ومنهم من اختم عليه ٧) المتقدمون
من المعتزلة على ان العلم بكون العبد موحدا لا دفعه نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية
اما العقلية فرجعها الى خمسة الاول وهو عدم تهم الكبرى وعدم وثق انه لو لم يكن العبد
موحدا لا دفعه بالاستقلال لزم فسادات منها بطلان المدح والذم عليها اذ لا معنى للمدح والذم
على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرة واختاره ورد بالمنع بل ربما مدح لو يدع على ما هو محجل له
كالحسن والقبح واعتدال القائمة وافتراط القصير ومنها بطلان انتكالف من الاوامر والنواهي
اذ لا معنى للامر بما لا يكون فعلا لا امر ولا يدخل في قدرته بل لا يطبقه ارض ونحوه حتى
ان العقلاء يتعجبون منه وينسبون الامر الى الحق والجنو بمنزلة من يطلب من الانسان خلق
الحوان والطيران الى السماء بل من الجماد المشي على الارض والصعود في الهواء وكذا الثواب
والعقاب اذ لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق الثيب والمعاقب حتى ان من يعاقب

٧ عقلا ونقلا اما العقليات فوجوه
الاول انه لو لا استقلال العبد لبطل
المدح والذم والامر والنهي والثواب
والعقاب وفوائد الوعد والوعيد
وارسال الرسل وانزال الكتب والفرق
بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان
وفعل النبي والشيطان وكلمات
التسبيح والتهديدان وكذا بين ما يقع
بأعضاء العبد على وفق ارادته وارادة
غيره مع ان التفرقة مدركة بالوجدان
الثاني ان من الافعال قبائح يقيح
من الحكيم خلفها كالظلم والشرك
واثبات الولد ونحو ذلك الثالث ان فعل
العبد واجب الوقوع على وفق ارادته
فلو كان بايجاد الله لما كان كذلك يجواز
ان لا يحدثه عند ارادته ويحدثه
عند كراهته الرابع لو كان الله خالفا
لافعال المخلوقين لصح انصافه
بها اذ لا معنى للكافر الا فاعل الكفر
فيكون كافر اذ لا ماسقا كلالا شاربا
فانما قاعد الى ما لا يحصى والجواب
عن الاول انه لا اشكال على من يجعل
فعل العبد متعلقا بقدرة وارادته واقعا
يكسبه وعقب عزمه ولو لم يفعل
المعتزلة ايضا الوجوب الفعل او امتناعه
بناء على المرجح الموجب والعلم الازلي
وجودا وعد ما وعن الثاني بعد تسليم
القبح العقلي ان القبح فعل القبح
لا خلقه وعن الثالث انه لو سلم وجوب
الوقوع فعل وفق ارادة الله الموافقة
لارادة العبد عادة وعن الرابع انه

على ما يحلقة كان أشد ضررا على العبد من الشيطان وأحق منه بالنم اذ ليس متدالا وسوءة
 والتزيين ومنها بطلان قول الوعد والوعد وارسال لرسول وبشارة الابداء ونزال الكتب
 من السماء اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحش على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل
 ونحو ذلك فائدة الا ان كان اقدرة العبد وارادته تأثير في افعاله ويتولى مباشرتها باستقلالية
 ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على استحسانها واستحقاقها
 المدح في العاجل والثواب في الآجل والتي ليست كذلك كالكفر والايان وكالاساءة
 الى الفقراء والاحسان وكعمل النبي صلى الله عليه وسلم من الهداية والارشاد وتمهيد قواعد الخيرات
 وعمل الناس من الامتثال والاعواء وتزوين لشؤون والشهوات وكالكلم بالسيئات
 والدعوات المنزلة عليها الذواب والاستجسان والكلم بالهذيان والفحش والهجة التي لا تورد
 الا للوم والعقاب لان الكل يخلق الله من غير تأثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من
 اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي تظهر من اقدرة العبد وارادته كما اذا حرك يده يدعوه ويلا مع اقل
 احد يفرق بينهما بالضرورة والجواب عن الكل انه انما يرد على المجردة النافية لقدرة العبد واختياره
 لا على من يجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقما يكسبه وعقب عزه وان كان يخلق
 الله تعالى عز وجل لا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجع هو بعض
 خلق الله تعالى على ان من الفسادات ما يلزم المعتزلة ايضا كبطلان استقلال العبد بناء على
 وجوب العمل وامتناعه لوجود المرجع او عدمه وتعلق علم الله بوقوعه اذ لا وقوعه ومنها ما يندفع
 بطريق آخر فان المدح والذم قد يكون باعتبار المحلية دون الغائية كالمدح والذم بالحنن
 والقبح وسائر العرايز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان قعل الله وتصرفا فبما هو خفي لم يتوجه
 سؤال لميته كما لا يقال لم يخلق الاحراق عقوب من النار وان التكليف والعنة والتهديد
 والوعد والوعيد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل او الترك فيخلق الله تعالى وان عدم
 افتراق الفعلين في المخلوقة لله تعالى لا ينافي امتزاجهما بوجوه اخر الداعي ان كثيرا من افعال
 العباد قبيحة كالظلم والشر والفسق والفساد بالتحاذ والولد ونحو ذلك والقبح لا يخلق الحكيم
 لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبح ربما يكون
 له عاقبة جيدة فلا يقيح بخلاف فعله وما يقال انه لا معنى لفاعل القبح لا موجوده ومحدثه
 ليس بشيء فان الظالم من انصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث فعل العبد في وجوب
 الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق
 الغير وايضا اما الصغرى فلا قطع بان من استدجوه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا مصارف
 يأكل ويشرب السعة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا بدحائها البتة
 واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تاما لارادة العبد ولو ان
 ان لا يوجد عند ارادته او يوجد عند كراهيته ولك ان تنظم القياس هكذا لو كان فعل العبد
 بايجاد الله تعالى لم يكن تاما لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان
 فعل العبد تاما لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن المألوم حق والجواب ان ما ذكر في بيان
 الصغرى لا يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع والوقوع في بعض الافعال وزب فقل تبع
 ارادة الغير كالخدم والعبد فيتنقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يبرز ان يكون
 بتبعه ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق حري العادة الرابع ان الله تعالى اراد
 موجد الافعال السادة لكان فاعلا لها لانه لا ممتاها واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه
 لا معنى للكافر والنظام مثلا الا فاعل الكفر والظلم وحيث يلزم ان يكون السارى تعالى وتقدس

كافرا ظاهرا فاسما آلا اشار باقائنا فاعدا الى غير ذلك من افوا حش التي لا يستطيع العاقل اجراءها
على اللسان بل اخطارها باليال وهذه الشبهة كأنسمها من حقي العوام والسوقية من المعتزلة
فتعجب حتى وجدنا هاتفي كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب يغطي على العقول وعنده
نعني القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما تطلق
على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل اولايون ان كثيرا من الصفات قد اوجدها الله تعالى
في محالها وفاقا ولا تصنف بها الا المحال نعم اذا ثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لانهم صحة
هذه التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق التكلم على الله تعالى لا يجوده الكلام في بعض
الاجسام وكان قول القائل لخصه مذهبك باطل بحجة لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الازام على اهل الحق ويحلمون قول السني للمعتزلي ادبني او طلبت
او اقبل على وما شبه ذلك زكا للمذهب ويتفقدون ان اسناد الافعال الى العباد مجاز عند
اهل السنة وتسادوا في ذلك حتى زعم بعض من يعتقد الشبهة اعلم الناس ان مثل طلعت الشمس
مجاز عند اهل السنة (قال واما السمعية فكثيرة جدا ٩) حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على
بطلان الخبر وقد بينه الامام الرازي رحمه الله في سورة الفاتحة ليقاس عليه الباقي وبلغ
الامر الاقصى في التفرير والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبط دلائلهم السمعية على كثرتها
في عدة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد الافعال الى العباد اسناد الفعل الى فاعله وهو
اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى
الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان هذا ليس من المتنازع في شيء وزعم الامام انه
لا يخص عنها الا بالانزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو الله تعالى
فهذا الاعتبار صحيح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الأدلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله
تعالى وقدره الثاني الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيههم عن البعض ومدحهم
على الايمان والطاعات وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على
المعصية وفي قصص الامم الماضية للانذار ان يحل بالسامعين ما حل بهم وللانعاظ والاعتبار
ياحوالهم وكل هذا انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث الافعال وقد عرفت الجواب
الثالث الآيات الصريحة في اسناد الالفاظ الموضوعية للايجاد الى العباد وهي العمل كقوله تعالى من
عمل صالحا فليحس له اجر والذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة
فلا يجزى الا مثلهما وهذا كثير جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه
وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى ليس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله
تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب رهين اليوم يجزى كل نفس بما كسبت والجعل
كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله
تعالى فبارك الله احسن الخالقين وخلق لكم من الطين وادخل في الطين صهيبة الطير
والاحداث كقوله حكايمة عن الخضر حتى احدث لك منه ذكرا ولا تدع كقوله تعالى ورهبانية
ابتدعوها والجراب انه لما ثبت بالدلائل السالفة ان الكل بقضاء الله تعالى وقدره وجب جعل هذه
الالفاظ مجازات عن انساب العادي اي من صار سيدا عاديا لا اعمال الصالحة وعلى هذا القياس وجعل
هذه الاسنادات مجازات لكون العبد سيدا لهذه الافعال كما في بني الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب
فانه يصح على حقيقة والخلق فانه بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم الاجاد امر
محقق مثل جعل الله الدرهم في الكيس وجعل لزيد شريكا واما على رأي الامام وهو ان مجموع
القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع يخلق الله تعالى من غير اختيار العبد فلا مجاز

٩ قد ضبطها انواع الاول اسناد
الافعال الى العباد وهو اكثر من ان
يحصى لكنه غير المتنازع الثاني
الآيات الواردة في الامر والنهي
والمدح والذم والوعد والوعيد
وقصص الماضين للانذار والاعتبار
وقد سبق جوابه الثالث اسناد الالفاظ
الموضوعية للايجاد الى العباد من
عمل صالحا وما فعلوا من خير والله
يعلم ما تصنعون ووفيت كل نفس ما
كسبت يجعانون اصابعهم في آذانهم
فبارك الله احسن الخالقين حتى احدث
لك منه ذكرا ورهبانية ابتدعوها
فلا يجازي في المسند والاسناد وتوفيقا
بين الادلة والمؤثر في مجموع القدرة
والارادة المخلوق لله تعالى فلا اشكال
والاستقلال الرابع الآيات الدالة على
انه لا مانع من الايمان والطاعة ولا
الجزاء على الكفر والمعصية وما منع
الناس ان يؤمنوا فاعلموا لا يؤمنون
لم تلبسون الحق بالباطل كيف تكفرون
بالله ام تصدون عن سبيل الله ونحو
ذلك ورد بان المراد الموانع الظاهرة
التي يعترف بها الكل او المانع عن
العرف وصرف القدرة وما يتعلق بهم
الخامس تعاقب افعال العباد وعشيتهم
دون مشيئة فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر اعلموا ما شئتم قلنا نعم لكن
مشيئتهم بمشيئته وما تشاؤون الا
ان يشاء الله

ولا اشكال ولا استقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الايات الدالة على توحيج الكفار والعصاة والله
 لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا كيف
 يكفروا بالله ما منعك ان تسجد فاعلمهم لا يؤمنون ما لهم من التذكرة معرضين لم تلبسوا الحق
 بالباطل لم تصدوا عن سبيل الله وامثال ذلك وعلى مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت
 قبا الكفر وعلمه وارادته واخبرته وخلقت قدرة وداعية يجب معها الكفر وكل هذه موانع
 من الايمان فيكون القرآن حجة للكافر وقد ازل يكون حجة عليه وان هذا اشار الصاحب من عباد
 وكان عالسا في الرقص والاعتزال ساعيا في زينة الى هاشم الجبائي ورفع قدره واعلاه ذكر
 حيث قال كيف يامر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر واراده وبماقت على الساطل وبقدرة
 وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول اني بصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول اني بوقفكون
 وانشاء فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم ليس الحق بالساطل ثم قال لم تلبسوا الحق
 بالباطل ومندهم عن السبيل ثم يقول لم تصدوا عن سبيل الله وما لهم بهم وبين الايمان ثم يقول
 وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فابن تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا
 ثم قال فاعلمهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الطاهرة التي يعلمها جهال الكفرة
 وهذه موانع عقلية حجت على علماء القدرية الخامس الايات الدالة على ان فعل العبد بمشيئة
 كقوله تعالى من شاء فعل ومن شاء فليكن عمله ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر
 من شاء ذكره في شاء اتخذ اليه سبيلا والجواب ان التعليق بمشيئة العبد مذهبنا لكن مشيئة
 بمشيئة الله تعالى وما نشاء الا ان يشاء الله وفي تعدد هذه الانواع واحداها اطلاقه وفي
 فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالمة واورد ايضا احاديث كثيرة توافق انواع الايات
 واقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على العقلية وعدمته في ذلك
 دليل الداعي الموجه ودليل العلم الارلى ولذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة انه كان يقول هبما
 العدوان الاعتزال والافقثم الدست لنا وما دليل الارادة وقد اوردته الموافقة في عدايهما فلا معمول
 عليه عندهم لتجويرهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا واهذا الزم المحمسي عروبي
 صيد حين قال له لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم ير ادلاحي فقال ان الله يريد اسلامك لكن الشياطين
 لا يتركوك فقال المحمسي فانا نكون مع الشريكاء (قال خاتمة) يشير الى ما ذكره الامام الرازي
 من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا يتخلفون فيها ايدابست ان ما يمكن الرجوع اليها
 فيها متعارضة متدافعة فقول المجبرة على انه لا بد لترجيح الفعل على التزك من مرجح ليس
 من العبد ومقول القدرية على ان لعداها لم يكن قادرا على فعله لما حس المدح والذم والامر
 والهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم من الدلائل العقلية اعتماد المجبرة على ان ته صبل احوال
 الافعال غير معاومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد واقعة على وفق مقصودهم ودواعيهم
 وهما متعارضان ومن الارامات الخطابية ان القدرة على الابتعاد صفة كمال لا تتبع بالعبد الذي هو منع
 المقصان وان افعال الله ان يكون سفيها وعاقل لا تتبع بالمتعالى عن المقصان واما الدلائل السمعية
 فلقرآن محمديهم بالامرين وكذا الاثار فان امة من الامم لم تكن حالية من الفرقين وكذا الاوضاع
 والحكايات متدافعة من الجانبين حتى قيل ان وضع النزاع على الجبر ووضع الشطرنج على
 القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان القدر في قولنا لا يتزحج الممكن الامر حجة بوجوب اسداد
 باب اسات الصانع ونحن نقول الحق ما مال بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا شويص ولكن
 امرين امرين وذلك لان مبنى المبادئ القريبة لافعال العباد على قدرته واختياره

(خاتمة) امتناع التزحج بالامر حجة
 وعدم العلم بتفاصيل الافعال يعود
 الى الجبر وحس المدح والذم والامر
 والهي وكون الافعال تابعة لمقصود
 العبد وداعية الى المقدور وكون العبد
 مع المقصان يابق بالجبر وكثرة السفة
 والعت والفح في الافعال بالقدر
 والايات والاثار متكاثرة في الجانبين
 فالحق انه لا جبر ولا تعويص ولكن
 امرين امرين اذ المادى القدرية
 على الاختيار والعبادة على
 الاضطراب فالانسان مضطرب في صورة
 المختار

والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب
والوئد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحيا نط للوئد لم تشقني فقال سل من يدقني
(قال وفعاله بقضاء الله تعالى ٦) قد اشتهر بين اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله تعالى
وقدره وهذا يتناول افعال العباد وامره ظاهر عند اهل الحق لما تبين انه الخالق لها
نفسها او الخالق للقدره والداعية الموجهين لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير
كما في قوله تعالى ففضا هن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها قواها ولا يستقيم هذا عند
القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الإيجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا
إلا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البو في
وقد يراد بهما الاعلام والتبيين لقوله تعالى وقضينا الى بنى اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الآية وقوله تعالى الامر أنه قدرناها من الغابرين اى اعلنا بذلك وكتبناه في اللوح
فعلى هذا جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كانت جميع صور الموجودات
الكلية والجزئية حاصله من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان
ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في المادة مختلفا على سبيل الابداع متمتعا اذ هي غير متأية لقبول
صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهى مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور
فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطف حكمته زمانا يخرج فيه
تلك الامور من القوة الى الفعل فالحق قضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي
بجسمه ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد
واحد كما قال عز من قائل وان من شئ الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول
الشئ في القضاء الالهى على سبيل الشئ فان الموجود اما خير محض كالعقول والافلاك
او الخير غالب عليه كما في هذا العالم فان المرض وان اكثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما
في هذا العالم مبرا عن الشرور بالكلية فان المظهر المنخفض للبلاد يخرب بعض الدور باضرورة
وجب في الحكمة ايجاد لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شركير فدخل الشر في القضاء
وان كان مكررها غير مرضي (قال ثم لا خلاف في ذم القدرية ٨) فدور في صحاح الاخايت
لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنى كون الخير والشر كله بتقدير
الله تعالى ومشيته سموا بذلك لما لعنهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة
الايجاد وليس بشئ لان المناسب حينئذ القدرى بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون
بان الخير والشر كله من الله وبتقديره ومشيته لان الشايع نسبة الشخص الى ما يشبه ويقول به
كالجبرية والخشيعة والشافعية الى ما يشبهه ورد بان صح عن النبي صلى الله تعالى وسلم قوله
القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيمة نادى منادى اهل الجمع ابن خصماء الله فيقوم القدرية
ولاخفاء في ان المجوس هم الذين يفتنون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمونهم ايزدان واهرم
وان من لا يفرض الامور كلها الى الله ويفرض بعضها بنفسه الى نفسه يكون هو الخصام
لله تعالى وايضا من يصيف القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل والمقدر اولى باسم القدرى
من تصيفة الرب فان قيل روى عن النبي صلى الله تعالى وسلم انه قال راجل قدم عليه من فارس
اخبرني بانجب شئ رايت فقال رايت اقواما ينكبون اسمائهم وينسبونها واخوانهم فان قيل
لهم لم تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عايد السلام سيكون في اخر ايتى اقوام
يقولون مثل مقالتهم اوائك مجوس ايتى وروى الاضغ ابن زينة ان شيئا قام الى على ابن
ابن طالس بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان قضاء الله وقدره

٦ وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء
او بوسط موجب والرضاء انما
يجب بالقضاء دون المقضى وعند
المعتزلة لا يصلح الا بمعنى الاعلام
والكتبه او بمعنى الالزام في الواجبات
خاصة وقالت الفلاسفة القضاء
وجود الكائنات في العالم العقلي
بجملة والقدر وجودها في موادها
الخارجية مفصلة ودخول الشر
في القضاء بالاتبعية من

٨ حتى قال النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم لعنت القدرية على لسان سبعين
نبيا وسعوا بذلك لافراطهم في نفيه
وما يقولون من ان الميثب له اولى
بالانساب اليه من دود بقوله صلى الله
عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة
وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
اذا قامت القيمة نادى مناد في
اهل الجمع ابن خصماء الله فيقوم
القدرية وبان من يصيف القدر الى
نفسه اولى بهذا الاسم من يصيفه
الى ربه من

حال والى ذى الحية ويرأ السعة ما وسطه وطنا ولا ميطه وادبا ولا علوه بله لا يبتضا وقد رفق
 الشيخ محمد بن الحسن بن مالى الى من اذ شيشا فمساك له مديها الشيخ فمساك الله اجرهم
 في مديهم وانهم سارون ذى منصرفهم وانهم منصرفون وانهم يكونون في شئ من حادتهم مكرهين
 ولا يلبوا منصرفين فمساك الشيخ كيف والعصاة وانفسهم ساقا فمساك الله ويملك لك فمساك
 قضاء لارما وقد را حتمالوكا لذلك لعل انوار والعباد والوعود والامر ولدهى
 ولم تات لامة من الله لمثنت ولا محنة لمحسن ولم يكن المحسن الى بالمدح من المسمى ولا المسمى
 اول يلتم من المحسن تلك مائة عبدة ذوات وجنود اشياطين وشهود لزور وكل العبي
 من الصواب وهم قد ربه هذه لامة ويحوسها الله امر تخيرا ونهى تخيرا وكلف بسيما
 لم يعص ما لم يطع مستكرها ولم يرسل الرسل الى تخلف عنها ولم يخافى السموات والارض
 وما بينهما لا ذلك طان الدين كفروا قول للذين كفروا من الدار فمساك الشيخ وما القضاء
 وافرد للذات ما سرنا الانبساط هو الامر من الله واللم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك
 الا تعبدوا الاياه وعن الحسن بن مالى الله تعالى محمدا الى امرهم وهم قد ربه يحمعون ذنوبهم
 على الله وقصد بغيره قوله تعالى فانما دعوا وحاشة قالوا وجديا عليها يا ابا والله امرها باها فلما
 ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان قول اميد ان كان به قضاء الله تعالى وقدره وحلفه وارا دة
 يجوز لامد الاقدام عليه ويطلب اختياره فيه واستحقاقه للذواب والعباد والمدح والذم
 عليه قول المجوس لم يظن ان هذا قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يعمل الله له نورا فخاله
 من نور ومن فاحشهم انهم يروون باطالهم بنسبته الى مثل امير المؤمنين صلى واولاده
 رضى الله عنهم وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس مناس من لم يؤمن
 بالقدريه وشبهه وله حين اراد جرب الشام قال شمرت ثوبى ودعوت قبرا فاقدم لوانى لا توخر
 حذر الله الى بدع الحدار ما قد قدر الله ونه قال من قال انى املك الخير والشر والناسعة والمه صبة تملكها
 مع الله او تملكها يدور الله فان قلت لملكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وارقت املكها يدور
 الله فقد ادعيت انك انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال لقد رى اقرا الفاتحة
 فقرأ قلما مع قوله اياك فهد وياك نستعين قال له جعفر على ما خافستين بالله وصديق ان العمل
 منك وجمع ما يملق ما لا تدار والتكسين والالطاسى قد حصت وتمت فابطع
 القدرى والمجد لله رب العالمين (قال فرع ٣) ذهبت المعتزلة الى ان فعل الفاعل قد يوجب
 الفاعل ولا يوجب فعله الاخرى محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التولد وفرعوا عليه فرعا مثل
 ان التولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق المباشرة من غير
 توسط السبب ومثل احلامهم في ان التولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق
 المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجح حتى يكون فعل العبد الى غير ذلك ولما ثبت اسناد
 التمكيات الى الله ابتداء فمساك التولد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون التولد فعلا لا عبدا
 سواء تولد من فعله المباشرة او من المولد كحركة الآلة وحركة المحرك بالآلة بمثل ما ذكر واتى مسئلة
 خلق الاعمال من وقوعه على وفق القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهى
 بل استحسان المدح والذم على الاعمال المتولدة كالكتابة والصبغة وانشاء الكلام والدفع
 والجذب والقتل والحرب اظهر عند العقلاء من المدح والذم على المباشرة لانها لا تظلم
 ظهرا والمتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما يكون الى المتولدات
 والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فضل لامد الاما يوجد في محل قدرة
 والساقى بطبع المحل وقال معمر لا فعل لا مبد الا الارادة وما يحدث بعدها انما هو بطبع المحل

ثم فرع لما ثبت اسناد الكل الى الله
 فمساك ما ذهب اليه المعتزلة من
 التولد وفرعه والتولد عند عاتهم
 فعل المدح تمسكا بمثل ما مر في حلق
 انفعال وقال النظام لا فعل لا اما
 يوجد في محل قدرته وقال معمر الا
 الارادة وقبل الا الفكر والباقي لطبع
 المحل لانه قد لا يوافق الداعية وقد
 لم يصح ان لا يفعله كما في السهم
 المرسل ورد بانه مانع واما تمسكنا بانه
 او كل فعل لا مبد ثم اجتماع المؤثرين
 او الترحيح لا امر جرح في حركة جسم
 يجذبه قاهر ويدفعه آخر فدعوى
 جميع استعلال كل من القوتين في تلك
 امركة متن

وقيل لا فعل للعبد الا الفكر قالوا لو كان المتولد فعلمنا لم يقع الاحتساب دواعيه كالماء شر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب الصناعات يتفوضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وايضا لو كان فعلنا لصح منا ان لا نفعله بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظهر البطلان كافي السهم المرسل من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لما منع مثل الخطاء في تهئية الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل لما منع مثل احداث السبب لانما لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن لقادر من الترك والفعل انما يكونان عند وجود الاسباب واتقاء الموانع واحتيج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم المترقب طرفاه يبدى قادرين اذا جذب به احدهما دفعه الاخرى فحركته اما تقع بمجموع لقدرتين فيلزم اجتماع لعلتين المستقلتين على معلول واحد او باحدهما فيلزم ترجيح بلا مرجح اولاهما وهو المطلوب وفيه نظر ان المحصن ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع باجتماعهما غاية الامر انها تستقل باحداث حركة ذلك الجسم في الجملة اثنان انه لو كان مقدورا للعبد الجاز وقوعه بلا توسط السبب كافي حق الباري تعالى الثالث ان السبب عندهم موجب للسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد من غير تأثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم باطل فيما اذا رمى الانسان سهمين ومات قبل اراصاب السهم حيا فخرجه وافضى الى زهرق روحه بعد شهور واعوام فهذه السرايات والآلام حدثت بعد ما صار الرامي عظيما رميا واعترض بأنه يجوز ان يشترط في تأثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد تأثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة فلا يكون مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الابعاء يقوم بمحلها وان كان بخلق الله ثم انظر في الوجوه الاربعة نهما على تقدير تمام اهل تفيد ذلك ام يقتصر بعضها على مجرد في مذهب الحنابلة (قال المبحث الثاني ٢) مذهب اهل الحق ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بالاسباب بكائن على ما اشتهر من السلف وروى مرفوعا الى النبي عليه السلام ان ما شاء الله كان وما لم يسنأ لم يكن لكن منهم من منع التفصيل بان يقال انه يريد الكفر والظلم والفسق كافي الخلق يقال انه خالق لكل ولا يقال خالق القادورات والقدرة والحازيروا خالفت المعتزلة في لشور والقبائح فرعوا انه يريد من لكافر الايمان وان لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من اعباد خلاف مراده وانظرا انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده حكى انه دخل القاضي عبد الجبار دارا للصاحب ابن عباد فرأى الاستاذ ابي اسحق الاسفرائيني فقال سبحان من نزهه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الامايشاء والتفصى عن ذلك بله اراد من لعباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا يعجز ولا تقصص ولا مغلوقة له في عدم وقوع ذلك كالمك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرا فلم يدخلوا لبس بشيء لانه لم يقع هذا المراد وقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا تقصصا وغلوقة لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرة من غير اكرام فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لبس بكائن انه علم عدم وقوعه فلم استحاله لاستحالة انقلاب علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريد البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدوره في نفسه والمقدور اذا كان متعلقا بالمصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يتبع البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان فلانا يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حيوته

في عموم ارادته الحق ان كل كائن مراد له وبالعكس لما اجمع عليه السلف من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولانه خالق لكل مریده وعالم بهدم وقوع ما لم يقع فلا يريد له لا الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص لاحد المتساويين بالانظر الى القدرة وصرف الداعية الى المستحيل ولو بالغير ممن لارادة والنصوص الشاهدة بما ذكرنا اكثر من ان تحصى والمعتزلة لم يكتفوا بقطع ارادته عن القابح بل جزموا بانها متعلقة باضدادها فجزموا اكثر ما يجري في ملكه خلاف مراده تمسكا بان ارادة القبيح قبيحة وان العقاب على ما اراد ظلم وان الامر بما لا يراد وانتهى عما يراد سفه وان الارادة تستلزم الامر والرضا والمحبة واكل فاسد ولا تمسك لهم بمثل قوله تعالى وما لله يريد ظاهرا لالعباد وان الله لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد واما الرد على الذين قالوا "و شاء الله ما شر كذا ولا بائيا فلفصدهم الاستهزاء ولذلك قال الله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بآسناء فجعلهم مكذبين وعليه معذبتين وصرح آخرا بانده لو شاء اهداكم اجمعين وقد تمسك بقوله تعالى وما خالفت الجن والانفس الا ليعبدون وقوله تعالى كل ذلك كان سببه عنذ ربك مكروها ورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لاصريهم بالعبادة اوليت ذلوا وليكونوا عبادا الى والثاني بعد تسليم كون الاشارة الى ما وقع بان المعنى مكروها بين الناس وفي مجاري العادات متن

والحوادث ان هذا من ارادة قادها الصفة التي شأها التخصيص ولترجح واما لايات
والاحاديث في هذا الباب فاطهر من ان تحق واكثر من ان تحصى ولو اننا رتبنا الله الملائكة وتكلمهم
الموتى وحشرنا عما بهم كل شئ قلاما كانوا للمؤمنين الا ان يشاء الله من ردا الله ان يهدي يديهم
صدره للاسلام ومن ردا ان يضل يده يفتل صدره ضيقا حرجا لايهكم يصحى ان اردت
ان اصح لكم ان كان الله يرد ان يعزىكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لهدىكم احدكم
اولئك الذين ردا الله ان يظهروا قلوبهم ليعزىكم الله ليعزىكم بهما الحجة والبيان وحق اعينهم وهم
كافرون المك لا يهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء والله يدعوا الى الاسلام ويهدي من يشاء
الى صراط مستقيم والتمتله فيها ما تاملات فائدة وتوسعات باردة يمحى بها الباطل ويحقق
انهم فيها يحجوا حواء ووجهها مخوفون ولطهور الملقى في هذه المسئلة بكاد عامهم يبعثون
ويحرقى قلى السهم ان ما يشاء الله لا يكون ثم العمد القصورى لهم في الحواب من اكثر
الايات حل المسئلة على مشيئة القدر والاختار وحين سئلوا عن معاصيها تحديدا فقال اخلاف
معاصيها خلق الايمان والهداية فيهم للاختار منهم ورد بان المؤمنين حين يكون هو الله
لا العبد على ما رغبتم في الرضا حين قلسا بان الخالق هو الله تبارك وتعالى وعز وجل مع
قدرنا واختيارنا وكسبنا كيف يدون ذلك فقال الخلق معاصيها خلق العلم والصبر وزي نسخة
الايمان واقامة الدلائل المبينة لذلك العلم والصبر وزي ورد بان هذا لا يكون ايمانا
والكلام اعيد على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو راوا كل آية ودايل لا يؤمنون اليه
فقال ايند انوها شتم ما ان خلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا بعدا شديدا وهذا ايضا
فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا المدس ولا يؤمنون على انه قال تعالى
واولئنا لا ينسوا كل نفس هداها واكن حتى اقول متى لا ملان جهنم من الجنة والناس الجنة
يشهد بصادقنا ولا يهدى لدلائله على انه الخالم يهد الكل لسق الحكم على جهنم ولا يحصا
في ان الايمان والهداية بطريق الحجة لا بغير جهنم عن استحقاق جهنم سجا بعد المعصية وعام
تفصل هذا المعام وترى ما اولاهم في المطولات وكتب التأويلات والمتملة تحسكون في
دعواهم بوجه الاول ان ارادة القبح فيجوز والله يره عن القساخ ورد بان لا قبح منه عامة
الامر ان يحى عليها وجهه الثاني ان العقاب على ما اراده ظلم ورد بالمع ما به تصرف في ملكه
الثالث ان الامر بما لا يراد والهي عما يراد سعة ورد بالمع ادعى لا يكون عرض الامر الايمان
بالأمر وبه كلسد الامر العبد امحسا بالهل بطعه ام لا فاه لا يريد شيئا من الطاعة والمعصيان
او اعتذارا عن صريه به لا بطعه فاه يرتد به العصيان وكما ذكره على الامر سها والو وكذا الهوى
خاف قل ما امر السلطان يادر الى الماء وربه لانه امر السلطان قلنا لا مطاقل اذ اظهر اماره
الارادة وثما يعطل مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر من ارادة الله تعالى لكان
طاعة لان معاصيها تحصل مراد المطاع لدور له معه وجودا ووعدهما ورد بالمع بل هي موافقة
الامر وانما تدور معه علمت الارادة اولم تعلم الخامس لو كان مراد الكل قصصا ووجوب الرضا عما هو
الرضاء به والملازمة واطلاق الاثر من اجسام ورد بان مقتضى لاقتضاء ووجوب الرضا عما هو
بالعشاء دون المقضى ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضى به هو المقضى من المحن
والايات والمصائب والزوا لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت بل هو الخلق والحكم ولتقدير
وقد يحاط بالاصل الكفر من حيث انه من قضاء الله تعالى طاعة ولا من هذه الامة كمرودة
نظر السادس الايات الشاهدة على ارادة القساخ وبالمرح والرد على من يقول بذلك كقوله
وعلى وما الله يريد ظلما الله اذ وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يأمر بالبعثاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الدس اشركوا الوشاء الله
ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شئ آية ودان لان الله تعالى ثم المشركين ويوحىهم

على ادعائهم ان الكفر عسبة الله تعالى وكذبهم واباءهم في ذلك وصاحبهم عليه وحكم بانهم
يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد
تصرف منه في ملكه فالانسان بنى للظلم بنى لازمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون
الامر ادا ولبس فيهما انه لا يريد ظم زيد على عمرو لظهور ان المعنى على انه لا يريد ظمها منه
واما في الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه لما في المحبة والرضى من الاستحسان وترك الاعتراض
وارادة الانعام فهو يريد كفر انكافيه بخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه
ولا يرضاه وامارد مقال المشركين فلفصدهم بذلك الهرة والسخرية وتمهيد العذر في الاشراك
كما اذا قال القدرى استهزاء بالسني وقصد الى الزامه لو شاء الله رجوعى الى مذهبكم وخلق في عقائدكم
ارجعت والدليل عليه انه قال تعالى وكذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالمهم تكذبا لا كذبا
ورب عذاب الالباء على تكذيبهم لا كاذم المستدل ولهذا ضرح في اخر الآية بنى مشبة
هدايتهم وانه لو شاء لفعل البتة ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم
دلالة لام الغرض على كون ما بعدها حراما يمنع الغرض للقطع بخروج من مات على الصبا
او الجنون فيخرج من مات على الكفر ولو سلم فلبس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض
بل بيان استغنائه عنهم واقتضارهم اليه بدليل قوله تعالى ما اريد منهم من رزق وما اريد
ان يطعمون فكأنه قال وما خلقتهم ليعفوني بل لاضرهم بالعبادة او ليدلوا الى اما بالنسبة
الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فيشهدادة القطرة على تذله وان تحرض واقتري
كذا في الارشاد لامام الحرمين وذهب كثير من اهل التأويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا الى فتكون الآية
على عمومها على انها يعارضها قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى
انما على لهم ليردادوا انما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم
عدوا وحرنا انما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده
فيجعل كانه فعل الفاعل لهذا الغرض الفاسد نتيها على خطائه وكيف يتصور في كلام
الغروب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف
لا يبعدون ذلك سفيها وعبث الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئا عند ربك مكروها جعل المنهيات
مكروها فلا تكون مرادة لان الزادة والكرهه ضدان ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة
ليزمن كونها مرادة بان المعنى انها مكروها عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله تعالى فيلزم المحال
واما جعل المكروه مجزا عن المنهى فلفظ من الكلام اكون ذلك اشارة الى المنهى (قال المبحث الثالث ٢)

٢ المبحث الثالث لاحكام العقل بالحسن
والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم
عند الله تعالى خلافا للمعتزلة واما معنى
صفة الكمال والنقص او ملازمة
الغرض او الطبع وعدمها فلا نزاع
فقدنا الحسن بالامر والقبح بالنهي
بل عنيهما وعندهم الامر للحسن
والنهي للقبح حتى لو لم يدركا بالعقل
ضرورة او نظرا كان الشرع كاشفا
لامينا متن

حتى لو امر بما بهى عنه صار حسا وبالعكس وعدهم للفعل لجهة تحسنه او فحشه في حكم الله
تعالى يدركها العقل بالضرورة فكسب الصدق المانع وفتح الكذب المصارا بالبدن كسب الكذب
المانع وفتح الصدق الضار او يورده الشرع فكسب صوم يوم عرفة وفتح صوم يوم عيد ما قبل
ما يفرق بين المدينين في هذا القسم قلنا الامر والهي عدما من موجبات الحسن واقبح بمعنى
ان الفعل امر به فحس ونهى عنه ففحش وعدهم من مقتضيات معنى انه حسن ومر به
او فحش فبهي عنه فالامر والهي اذا وردا كشفا عن حسن وفتح سابقين حاصلين للفعل لدانه
او باهته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقيح يتناول بعضها فعل الباري وفعل
عمر المكلف والمساح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التفتيح وهو انه شرح مختصر
الاصول (قال: ١) مك استحبابا لوجوه بل مصها على ان الحسن والقيح اسالدت العمل ولا يلهيات
واعتبارات فيه وبهذه على انها بما لدته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لم
تعذب ترك الواجب ومترك الحرام سواء ورد الشرع ام لا بل على اصلهم في وجوب تعذيب
من استحقه اذا مات غير نائب واللازم باطل لقوله تعالى وما تكلم بين حتى نبعث رسولا الثاني
لو كان الحسن والقيح بالفعل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل
باعتزافكم وجه الارم ان قل العبد اما اضطرارى واما اتقائي ولا شيء منهما يحسن ولا يفسد
عقلا اما الكبرى فبالاقتناع واما الصغرى فلا ان العبد ان لم يكن من التركة عددا وان تمكن فان لم يتوقف
الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بل اتجه دأما كان اتقائيا على انه يعرض
الى الترجيح بلا مرجح وفيه انسداد باب ثبوت اعيان وان توقف ذلك المرجح ان كان من العبد
فيه الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن معه انما يجب الفعل بل صح الصدور والاصدور
حادثا الترديد وزم الصدور وان وجب بالفعل اضطرارى والعبد مجبور واعتراض بان المرجح هو لا رادة
التي شابهها الترجيح والتخصيص وصدور العمل معه عدما على سبيل الصحة دون الوجوب الاعم
ان الحسين واولم فالوجوب بالاختيار لا يتاثر الاختيار ولا يوجب الاضطرار لما في الحسن
وصحة التكليف واجب اليه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه
العمل ويقتل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يفسد ولا يصح التكليف به عدما واما الاعتراض
بانه استقلال في مقابلة اضطرره وسقوطه بفعل الباري فقد عرفت جوابه انما لو كان
فتح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شيء من الصور ضرورة واللازم باطل فيما اذا تعين الكذب
لذاته شيء من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكما كل فعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل
والصرب حدا وطما واعتراض بان الكذب في الصورة اذ كونه باق على فحشه الا ان ترك النجاء اليه
افصح منه فليرم ارتكاب اقل الفحين فخالصا عن ارتكاب ارفع فالواحد الحسن هو الانجاسة
لا الكذب وهذا اذا سلم عدم امكان التخليص بالتعريض والافق المعارض مندوحة عن الكذب
والجواب ان هذا الكذب لما تعين حسا وطربا الى الانجاء الواحد كان واجبا فكان حسا
واما الفعل ومحصاه لصرب حدا فامرهما طهر الراجع لو كان الحسن والقيح دينين لم احتج
المتنافيين في احسار من قال لا كذب عدما لانه اما صادق فيلزم اصدقه حسا ولا سلامته الكذب
في العد فحشه واما كاذب فيلزم كذب فحشه ولا سلامته ترك الكذب في العد حسنه وقد يقرر احتجاج
المتنافيين في احسار العدى كاذبا فانه لكذبه فحش ولا سلامته صدق الكلام الاول حسن اولاه
اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا للكذب واما قبح فيكون تركه حسا مع استلزامه كذب الكلام الاول
وهو فتح وهي الاستلزام على انحصار الاخبار العدى في هذا الواحد وقد يقرر بانه اما صادق
واما كاذب وايضا كان يلزم احتجاج الحسن والقيح فيه وهي النكل على ان يلزم من الحسن حش

ع من الدعوى قوله تعالى وما تكلم بين
حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه
الاول لو حسن الفعل او قبح لذاته
لما اختلف حسا وفحشا كالقتل حدا
وطما والضرب تاديبا وتعديا والكذب
او الصدق اتقادا واهلاكا الثاني
لو كان بالذات لما احتمل انما في احسار
من قال لا كذب عدما او هذا الذي
تكلم به كاذب الثالث ليعتدل
بعله لما سبق وعدهم لا مدح ولا دم
من الله تعالى الا على ما يستقل العبد به
واما الاستدلال ما بهما لو كانا حقيقين
وهما شويتان لكونهما يقتضى الاحس
والاقتح العددين لم من اتصاف
العمل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام
الموجود بالمعدوم لانها لكونها
الداعى والصارق يتقدمان العمل
وبانه اذا اختلفت الاعمال حسا
وفحشا بالذات او الاعتسار يوصل
اختيار المارى في شرعية الاحكام
وتعيين السلال والحرام فحش
من

ومراروم القبح قبيح وان كل حسن اوفج ذوق ويمكن تقرر بالشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب
 في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبرنا قضية يكون مضمونها الاخبار عن نفسها
 بعدم الصدق فيلزم فيها الصدق والكذب كما نقول هذا الكلام الذي اتكلم به الان ليس
 بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدى وامسى
 فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصا في اول شيء مما اتكلم به غدا بصادق خارجية
 ثم يقتصر في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام
 الغدى والامسى يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهذه مغالطة تحير في حياها عقول العقلاء وقول
 الادراك ولهذا سميتها مغالطة جذر الاصم واقد تصفحت الاقاويل فلم اظفر بما يروى الغايل
 وانما كنت كثيرا فلم يظهر الاقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما يكون حالا للحكم اى للنسبة
 الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا قد يكون حكما اى محكوما به فمحو لا على
 الشيء بالاشتراك كما في قولنا هذا صادق وذلك كاذب ولا يتناقضان الا اذا اعتبرنا حالين لحكم واحد
 او حكمين على موضوع واحد بخلاف ما اذا اعتبرنا احدهما حالا للحكم والاخر حكما لاختلاف
 المرجع اختلافا جليا كما في قولنا السماء تحت صادق او كاذب او خفيا كما في الشخصية التي هي
 مناط المغالطة فاما اذا فرضناها كاذبة لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق
 فيقع الصدق حكما للشخصية لاجالا لحكمها وانما حال حكمها الكذب على ما فرضنا
 والصدق حال للنسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم للشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا
 حالين لحكم ولا حكمين لموضوع وكذا اذا فرضناها صادقة وخيئت ذلك للموجب يمنع تناقض
 الصدق والكذب المتلازمين بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها
 لكن الصواب عندي في هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالهجز عن حل الاشكال الخامس
 لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر
 من الدليل وجه الزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه
 اوفحبه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر
 واما الوجود فلان نقيضه لاحسن وهو سلب اذا لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا فلم يصدق
 على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الآخر
 وجوديا بضرورة امتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيلزم قيام
 العرض بالعرض واعتراض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع والامتناع وبان صورة
 السلب اعني ما فيه حرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون
 مفهوما كذا بصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كالا يمكن الصادق على
 الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه وانما لم ينقضوا
 الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن
 الشرعي عند التحقيق قديم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول
 السادس لو حسن الفعل اوفج لذاته اول صفاته وجهاته ام يكن الباري مختارا في الحكم واللازم
 باطل بالاجماع وجه الزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المقول قبيح
 لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي للاختيار
 واعتراض بانه وان لم يفعل القبيح اصارف الحكمة لكنه قادر عليه يمكن منه ولو سلم فلا إشعار
 اصارف الحكمة لا نفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان
 يقصد الارام او راد جعله متعلقا بالافعال السامع قبح الفعل او حسنه اذا كان صارفا عنه

النفص وسنات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع اول
 رد والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات بمثله في الشاهد
 فصار قبحه من كونا في العقول بحيث يظن انه مجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب
 النظر وبالجملة اول الواجبات عقلا لزم الحام الانباء وقد مر بجوابه ولقوة هاتين الشهيتين
 ذهب بعض اهل السنة وهم الخنفة الى ان حسن بعض الاشياء وقبحها مما يدرك بالعقل كما هو
 رأى المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للسلسل
 وكبرية الاشراك بالله ونسبة ما هو في غاية الشناعة اليه على من هو عارف به وبصفاته وكالاته ووجوب
 ترك ذلك ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب او الحرمة
 على الله تعالى وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة
 لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا وليد بل بايجاد الله تعالى من غير كسب في البعض ومع
 الكسب بالنظر الصحيح في البعض (قال المبحث الرابع ٩) لاختلاف في ان البارى لا يفعل قبيحا
 ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
 واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة
 وسيجيء ذكر ما اوجبوا عليه فان قبل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبيح وقد خلقها
 الله تعالى فقلنا نعم الان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجود القبيح لافعالها فان قبل
 فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امر الا لا حكم عليه نهيا والاجاع على خلافه قلنا
 قد ورد الشرع بالشاء عليه في افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى
 واما اذا اتى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر اظهر فان قبل الذي
 ثبت من مذهبه انه لا واجب عليه بمعنى ان شيئا من افعاله ليس بما امر الشارع به وحكم بان
 فاعله يستحق المدح وتاركة الذم عند الله تعالى والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق
 تاركة الذم عند العقل او بمعنى الزوم عليه لما في تركه من الاخلال بالحكمة قلنا على الاول لانهم
 انه يستحق الذم على فعل اترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لانهم ان شيئا من افعاله
 يكون بحيث يخل تركه بحكمة لجواز ان يكون له في كل فعل اترك حكم ومصلح لانه يهدى اليها
 يقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى الزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو يتنا في الاختيار
 واوهم فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الحكمة من غير ان يشي الوجوب وهذا
 اضطررنا لآخر من فهم الى ان معنى الوجوب على الله انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جائزا
 كما في العادات فانما نعلم قطعا ان جل احدينا على حاله لم يترك ذمها وان كان جائزا والجواب
 ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان الله تعالى يفعل البتة ماسمية وهو واجبا جهالة
 وادعاء من شذذه بخلاف العادات فانها علوم ضرورية خلقها الله تعالى لكل عاقل والعجب
 انهم لا يسمون كل ما خبر به الشارع من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله البتة
 (قال المبحث الخامس ٧) جعل اصحابنا جوار تكليف ما لا يطرق وعدم تعليل افعال الله تعالى
 باغراض من فروع مسألة الحسن والقبح وبطلان لقول بانه يقبح منه شيء ويجب عليه
 فعل اترك لان المخالفين انما عاوه في ذلك على ان تكليف ما لا يطابق سفة وافعل الحالى
 عن الغرض فيما شأنه ذلك عبث وكلاهما قبيح لا يلقى بالحكمة فيجب عليه تركه والمعتزلة
 منهم من ادعى ان الضرورى يقبح تكليف ما لا يطابق حتى زعم بعض جهلتهم ان غير العقلاء
 كالصبيان والمعاينة يستفهم ذلك بل اليهائم ايضا باسان الحال حيث يحاربون بالقرون
 والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافية للطبع والم وشفقة

٩ لا قبح من الله تعالى وان كان
 هو الخالق للكل ولا واجب عليه
 وان حسن افعاله بحكم الشرع
 والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه
 وثبت قبحها بالعقل ذهبوا الى
 ان يفعل البتة ما واجب ويترك ما قبح
 فوقع الايقان على انه لا يفعل قبيحا
 ولا يترك واجبا واضطروا في تفسير
 الواجب عليه تعالى ثم اضطروا
 الى ان معناه انه يفعله البتة وان جاز تركه
 وهو مع كونه رجما بالغيب مجرد تسمية
 من

٧ لا يمتنع تكليف ما لا يطابق ولا تعليل
 افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة
 وعدمتهم ان تكليف ما لا يطابق سفة
 والفعل الحالى عن الغرض عبث
 فلا يلقى بالحكمة قد عرفت منصفهم
 من

في الاول ما تنكس في نفسه ولم يقع
متناظرا لفدرة العبد اصلا كتحقق
الاجسام او مادة كاصعود الى السماء
لانما امتنع لذاته كجمع التقيضين
فان الجمهور على امتناع التكليف به
بما على انه يستدعي تصورا المكلف به
واقعا والسجود لا يتصور
الا على سبيل التشبيه والقي ولا ما
امتنع له ابق على علم او اخبار من الله
تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به
واقع وفاقا ثم النزاع في الجواز والا
فالوقوع ينبغي محكم النص والاستقراء
في التكليف بمعنى طلب تحقيق
الفعل والاياديه واستحقاق العذاب
على الترك والافعل قصد التجيز
واقع وفاقا وبهذا يظهر ان تنكس
المانعين بمثل لا يكلف الله نفسا الا
وسعه اليأس على التنازع وكذا تنكس
الحوز بن بطلان ايسوره وبان فعل
المنداس بقدرته وبان التكليف قبل
العمل والقدرة معه وبان من علم الله
انه لا يؤمن مكلف بالايمان وفاقا مع
استدلاله من استحالة الجهل على
الله تعالى وفي كلام كثير من المحققين
ان التكليف بالمتنع لذاته كجمع
التقيضين جائز واقع فار مثل
اي لهب مكلف بان يصدق في جميع
ما جاء به ومن حمله انه لا يصدق
اصلا فقد كلف بان يصدق في
انه لا يصدق وهو جمع للتقيضين
والجواب بان المكلف به ايسر الا
تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه
متنع اساق العلم والاخبار او بانه انما
كلف المصدق بما عاين هذا الاحراز
صحيح من

وتضرر لوقوع ما عني التنازع ومنهم من اثبت بقياس الغائب على الشاهد فان العبد لا يمكن
انما لم ين من اواهي الشرعية بل المبكرين للشرائع يستقبحون تكليف المولى حينئذ
مالا يصدقونه وتذوئهم على ذلك معنيين بالجزع وعدم الطقة والجزا ان ذلك من جهة
قطع المستفيضة بان افعال العباد له لا يعارض وان مثل ذلك منافي لفرض العادة ومصلحة
الاسام ولا كذلك تكليف علام العيوب اما نزهه او ماله من الغرض واما العبد فحكمه وصالح
لا يتهدى اليها القول فان قيل كذا تنافي في تكليف التحقيق والمعاينة على الترك لاني التكليف
لا مرار اخر كما في التخييل ايضا انما اعتبار احتمال استمراره في ذلك التكليف وفي تشييت
استحقاق العقاب (قال ثم المتزوج ٢) بشرأى تخير بين الزناح على ما هو رأي المحققين
من اصحابا فانه حكى عن بعضهم تجوز تكليف المحال حتى المتنع لذاته كقول القديم محمدنا
وبالمعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به كلها
تكليف مالا يطاق فقول مراتب مالا يطاق ثبت ادناها ما يعتنع به الله تعالى بعدم وقوعه
او لارادته ذلك او لاخباره بذلك ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات
على كفره ومن احب الله تعالى به من اجابته بعد عاصيا اجابا واقصاها ما يتنع لذاته كالتكليف
المضيق وجمع الضدين او التقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور
المكلف به واقعا والمتنع هل يتصور واقعا فيه تردد قيل اولم يتصور لم يصح الحكم بان شاع
تصوره وقيل تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يعقل بين السواد والخلوة امر هو
الاحتجاج ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النبي بل يحكم العقل
بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل
اورداها في شرح الاصول والمريضة الوسطى ما يمكن في نفسه لكن لم يقع متعلقا لقدرة العبد
اصلا كخلق الجسم او مادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به
بمعنى طلب تحقيق الفعل والاياديه واستحقاق العقاب على تركه لاعتلى قصد التجيز
واظهار عدم الاقدار على الفعل كما في التحدى بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وجوب كونه
ملا يطاق فان قيل تكليف الجدل ليس باعدم من هذا الجوار ان يخلق الله فيه الحياة والعلم والقدرة فكيف
لم يقع النزاع في امتناعه حتى لفائفين بجواز تكليف المتنع لانه قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم
للجماد حين هو جاد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فتخي محكم الاستقراء
واشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعه ها وما ذكرنا يظهر ان كثير من التمسكات المذكورة
في كلام الفريقين لم ترد على التنازع اما للمنعين فخل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعه ها فانه
انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال
هو حمله او كونه تعالى عن ذلك وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع
وجود المعلوم بدون اللازم فيجوابه منع الكبرى وانما يصدق او كان لزوم المحال لذاته اما او كان
لعارض كالعلم او الخبر فيما نحن فيه فلا جواز ان يكون هو كما في نفسه ومنشأ لزوم المحال
هو تلك العارض ولعل لهذه النكتة في بعض كتبنا تقريرا آخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل
قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء وقوله تعالى فأتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف التجيز
لا تكليف تحقيق ومنها ان فعل العبد يخلق الله تعالى وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى
مالا يطاق وذلك لانه معنى مالا يطاق ان لا يكون متعلقا بقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق
بقدرته وان كان واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون
التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هي سلامة الاسباب والآلات

لا الاستطاعة التي لا تكون الامع الفعل ولوضح هذان الوجهان لكان جميع التكليف تكليف
ما لا يطابق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف
بالايمان وقد قام مع استحالة منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لانسلم انه
لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم
تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي باقبح آتيا
بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا متعلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح
لانا نقول الكلام فحين تحقق العلم بالله يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا
وكذا الكلام فحين اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن من كافي جهل واني لهب واضرا بهما وقد عرفت
ان هذا ليس من المتزاع فلا يكون الدليل على هذا التقرير واردا على محل النزاع واما على
تقرير كثير من المحققين فيدل على ان التكليف بالمتنع لذاته كجميع التقيضين جائز بل واقع
قال امام الحرمين في الارشاد فان قبل ما جوزه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه
شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امرنا بالجهل بان يصدق ويؤمن من به
في جميع ما يخبر عنه وما اخبر عنه انه لا يؤمن من فقد امره ان يصدق بانه لا يصدق وذلك جمع بين
التقيضين وكذلك ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع
حصول العلم بعدم الايمان امر بمجموع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم
بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم
بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد
بحسب اصله وان امتنع اسابق علم او اخبار للرسول بانه لا يؤمن من فيكون بما هو جائز بل واقع بالاتفاق
وفيه نظر لان الكلام فحين وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التامين وبعضهم
بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد يتسك
بمثل قوله تعالى حكايه ربنا ولا تحملنا لاطافة لنا به ولا لانه اما على الجواز فظاهر واما على الوقوع
فلانه انما يستعاد في العادة عما وقع في الجملة لا عما يمكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض
ان لا طاقه بها الا التكليف (قال واما في الغرض ٩) ما ذهب اليه الاشاعة ان افعال الله تعالى
ليست معللة بالاغراض فيهم من بعض اداته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون
شيء من افعاله معللا بغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس
بالاثر في كل فعل في الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض اكان ناقصا في ذاته
مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا بد في الغرض من ان يكون وجوده اصلح للفاعل
من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول وحصول
ذلك الغرض لا غير لا بد ان يكون اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة
وحينئذ يعود الالتزام ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وانيهما لو كان شيء
من الممكنات غرضا لفعل الباري لما كان حاصله بخلافه ابتداء بل بذهبه ذلك الفصل
وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء من غير
ان يكون البعض اولى باغراضه والتبعية من البعض لا يقال معنى استناد الكل اليه ابتداء
انه الموجد بالاستقلال لكل ممكن لان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة
وهذا الاثر في توقف تحصيل البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى
على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان يكون غرضا لفعله ليس الا اتصال
الذات الى العبد وهو مقدور له تعالى من غير شيء من الوسائط وورد بعد تسليم انحصار الغرض فيما ذكر بان

٩ فن ادله القوم ما يفيد لزوم النفي
كقولهم لو كان فاعلا لغرض اكان
ناقصا في ذاته مستكملا بغيره وقولهم
قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء من
غير ان يكون البعض غرضا وتبعا
للغرض ومنها ما يفيد نفي اللزوم
كقولهم لا بد من الانتهاء الى ما يكون
البعض غرضا لقطع السلسلة وقولهم
لا يعقل في مثل تحليد الكفار نفع
لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض
الافعال سيما شرعية الاحكام بما
يشهده النصوص ويكافئ بغيره
الاجماع وبه ثبت القياس
من

الاعتقاد في بعض المسائل قد لا يمكن الاتفاق وسائط كالاتحاد والوجود ما يلزم به وتجو ذلك
 في الثاني وجهان أحدهما أنه لا بد من انقطاع السلسلة إلى ما يكون فرضا ولا يكون لغرض
 فلا يمتنع القول بلزوم الغرض وعمومه وثانيه مسائل مثل تمديد الكفارة في انكار لا بد من فيه
 تقع لا بد من الحق ان تملأ ببعض الافعال سيما بزيادة الاحكام بالحكم والمصالح بظاهر كاتحاد الجود
 والكفارات وتعميم المسكرات وما اشبه ذلك والتقصير في بعضها شاهدة بذلك كقوله تعالى
 وما خلت ارجلكم من الارض الا يبدين ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الاية فلما قضى
 زيد منها وطرا وبنا كعسا لكيلا يكون على المؤمنين حرج الاية واهذا كالاعتقاد في جميع
 الايدي شريفة لا يعبر بهم واما انهم ذلك بان لا يخافوا فعل من افعله عن فرض فعمل بحيث (قال
 خاتمة) ذهبت المعزلة الى ان الغرض من التكليف (٣) وانما نسبة الى من مات على انكراهي او الفسق
 هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع الضرر والنعمة فان ذلك لا يحسن بدون
 الاستحقاق ولا خفاء في ان الافعال والتزكيات هي ثمرات في اثبات الاستحقاق في هذه الايات
 والاخذ به الذي عليه على رب الثواب والاستحقاق التعميم على تلك الافعال والتزكيات ومن يطع
 الله ورسوله يدخله جنت تجري من تحتها الانهار وانما من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى
 وهو مؤمن فلنجزه حبيوة طيبة ولنجزيهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك
 من الاستحقاق وبذلك القول اما اولا فلان الخصال عن الغرض حيث لا يصدر عن الحكم
 الحسب اما خالفكم فيها ولا غرض سوى ذلك اجاما لا يثبت فيه والخالف لا يثبت الغرض
 املا واما ثانيا فلان البحث على امر في بطريق الاستدلال بحيث لو خاف رب عليه العقاب
 اضربا واضرا غير المسحق لا لنعمة ظلم يستحيل على الله تعالى ما تعرض لتلك المنافع
 والتحكيم من الكتاب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يخلو حسنة تقووت
 الكافر والفاسق ذلك على نفسه يسوء اختياره واجبت اولانا لا ان لا يحسن الثواب والتعظيم
 بدون الاستحقاق اما على انه لا يفيق من الله تعالى شي قطاهر واما على التزكيات والقول بافاد
 العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر للمفيد ولا غيره محض الكرم والحكمة وعظمهم
 انشاء من عدم الفرق بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون المقاد والمثم به لا ينافي
 بحال المنع عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا بعد جودا ولا يحسن عقلا
 فهو هو ان اتصال النعم الى غير من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا
 انما هو على تقدير التكليف واما بتقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف امر ولا نهى فكيف
 يصون فيح افاضة سرور دائم عليه من غير ملحق ضرر بالخير وثانيا بان رب الثواب
 على الاعمال لا يهل على ان له اثرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون فضلا من الله تعالى
 دايرام العمل كيف وجع الافعال لا في لشكر القليل مما افاض من النعماء وكيف يفعل استحقاق
 ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر مجرد تصديق القلب واللسان فيمن آمن فأت
 في الحال وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاستحقاق الى ما شرع من التكليف على ما فصل في علم
 الفقه وعلم صفات القلب واحوال الاخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعل السر وثالثا بانه
 لو سلم ان الغرض فلا نسل الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض
 الابتلاء وقيل شكر العماء وقيل حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون
 امر الله تعالى اليه العقول وبهذا يدفع ايضا كونه ظلما لان الاضرار لتلك المنافع يكون
 محض العدل سيما من له ولاية الربوبية وكان التصرف في خاص ملكه واما بان العمل والثواب
 على ما ذكرتم يشبه اجارة ولا بد فيها من رضی الاجير وان كان الاجر مضافا الى لاجرة العمل
 والحق على ان القول بالفتح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر
 للقطع بانه اضرا من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب عليه نفع بل استحقاق عقاب

٣٣ هو التعريض للثواب فانه لا يحسن بدون الاستحقاق الحاصل بالمشاق ويدل عليه وجوه الاول مثل قوله تعالى من يطع الله ورسوله يدخله جنت الاية الثاني انه لا غرض سوى الاجماع لانهم لا يفتنون الغرض او نحن في غيره وفتن الثابت ان التكليف بالمشاق اضرا وهو بدون استحقاق ولا نفع ظلم فيكون التعريض للنفع هو الجهة المحسنة ورويان المترتب قد يكون فضلا من الله تعالى لا اول لما رتب عليه وكيف يعقل استحقاق ليعم السلام مجرد كلمة وتصديق فيمن آمن فأت ولا نسل الاجماع على انه لا غرض سواء قبل الابتلاء وقبل الشكرو قبل حفظ النظام وقبل امر لا يطري اليد للعقل ولو سلم فلا يقيد كونه الغرض الابد بعد ثبوت ازم التعريض ولم يثبت

دائم وإن كان مسببا عن سوء اختياره ولا حياء في أن مثله يصح بخلاف تكليف المؤمن حيث
 يرتب عليه منافع لا تخصه وكون تكليف الكافر لغرض التعريض والتكدين أي جعله في معرض اثواب
 وممكننا من اكتسابه إنما يحسن إذا لم يعلم قطعا أنه لا يكتسب الثواب وإن استحقاقه العقاب
 والوقوع في الهلاك الدائم كان مستقيا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة بأننا أصلا جلا
 تحل به امتثال هذه الشبهة وهو انه قد يستقيم العقل في بادي النظر مع أن فيه حكما ومضال
 إذا ظهرت عادة الاستعجاب استحسننا كما في قصة موسى مع الحضرة عليهما السلام من خرق
 السقينة وقتل الغلام وكفى تعذيب الانسان ولد واولاده للتأريث والجزع عن بعض المنكرات
 وعلى هذا ينبغي أن يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من أفعال الباري تعالى وتقدس واليه
 الإشارة بقوله أني أعلم ما دأبوا عليه حيث تعجب الملايكة من خلق آدم عليه السلام وبه تبين حسن
 خلق المؤذنيات والنبس وذريته وتبعيته ونحو ذلك قلنا إذا تأملتم فهذا الاصل عليكم لالكم
 والله أعلم (الفصل السادس في تقاريع الأفعال) قد جرت العادة بتعقيب مسئلة خلق الأعمال
 بمباحث الهدى والضلال والارزاق والاكبال ونحو ذلك فعقدنا لها فصلا وسمينا بفصل تقاريع
 الأفعال لابتداء عامة مباحثه على أنه تعالى هو الخالق لكل شيء وأنه لا فح في خلقه وقوله وان قبح المخلوق
 حال البحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاندباى وجدان طريق توصل الى المطلوب وبالله
 الضلال أي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل والارشاد اليه
 ويقابله الضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق وقد تستعمل الهداية في معنى
 الدعوة الى الحق كقوله تعالى * والى الهدى الى صراط مستقيم * وقوله تعالى وما نعوذ فهديتهم
 الى دعوتهم الى طريق الحق فاستجوبوا العمى على الهدى أي على الاهتداء وبمعنى الانابة كقوله
 تعالى في حق المهاجرين والانصار سهروهم واصلح لهم وقبل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق
 الجنة ويستعمل الضلال في معنى الاضاعة والاهلاك كقوله تعالى فلن يضل أعمالهم ومنه
 ان ضللتنا في الارض أي هلكنا وقد يستندان بحازا الى الاسباب كقوله تعالى * ان هذا القرآن
 يهدي للتي هي اقوم * وكقوله تعالى حكاية رب انهن اضلن كثيرا وهذا كله مما ليس فيه كثير
 نزاع وإنما الكلام في الآيات المشتملة على تصاف الباري تعالى بالهداية والضلال والطبع على قلوب
 الكفرة والختم والمد في طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء
 الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احييت ولكن الله يهدي من يشاء فمن ير الله ان يهديه يشرح
 صدره للاسلام ومن يرد ان يضل به يجعل صدره ضيقا حرجا من يهد الله فهو المهتدى ومن يضل
 فاولئك هم الخاسرون ان هي الا فتنة تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء يضل به كثيرا
 ويهدي به كثيرا ختم الله على قلوبهم أي طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة
 ان يفقهوه ويمد هم في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء
 والكفر والضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على اصلهم القاسد
 انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب فحملوا الهداية
 على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الأدلة والارشاد في الآخرة الى طريق الجنة
 والاضلال على الاهلاك والتعذيب والتسمية والتلقب بالضل او الوجدان ضالا ولما ظهر
 على بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل اتعليق بالاشبهة وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر
 وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى دون النبي صلى الله عليه وسلم وبعض معاني الضلال
 لا يقابل الهداية جمعوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البنية والاضلال مع انه فعل الشيطان
 مستندا الى الله تعالى بحازا لما به باقاره ونكته ولان ضلالهم بواسطة ضربه المثل في يضل به

٤ وفيه مباحث البحث الاول الهدى
 قد يراد به الابتداد ويقابله الضلال
 وقد يراد بالدلالة على الطريق الموصل
 ويقابله الضلال وقد تستعمل الهداية
 في الدعوة الى الحق وفي الانابة وفي
 الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة
 والاضلال في الاضاعة والاهلاك
 وقد يستندان بحازا الى الاسباب
 وإنما الخلاف في تبادل على تصاف
 الباري تعالى بالهداية والضلال
 والطبع والختم على قلوب الكفرة والمد
 في طغيانهم فعقدنا بمعنى خلق الهدى
 والضلال لما ثبت من انه الخالق وحده
 وعند المعتزلة الهداية الدلالة الموصلة
 الى البنية والبيان بمعنى نصب الأدلة
 او منح الاطاف والاضلال الاهلاك
 والتعذيب والتسمية والتلقب بالضل
 او منح الاطاف او الاسناد مجاز وهذا
 مع ابتداء على فساد اصلهم بأباه ظهر
 كثير من الآيات متن

ولقد لان حتى قدرة العصبية
 تتوقن ايدهمى واه كس وقيل
 اعطاه ان لا يتقن الله تعالى الله
 الكذب وقيل ان نسبة يشهد به صدور
 النفس عنه وذلك اعطاه ملكة
 تمنع العبد من الغفلة عليه وكانت
 المعزلة للطف ما يختار المختلف
 هذه الساعة تركا او يسال او يقرب
 منها مع تمكنه في الحزن ويسمى
 انصلا والقرب ويخص المحصل
 لواجب باسم التوقن وذلك اتميع
 باسم العصبية وقيل التوقن خلق
 لطف به الله ان العبد يطبع عنه
 والحدلان مع اللطف والاعية
 لطف لا داعي منه ان ترك الطاعة
 ولا بال ارتكاب المعصية مع القدرة
 على مساقاة واللفظ يتخلف
 باسلاف التكليف وليس في معلومه
 ما هو اللطف في حق الكل ومن ههنا
 جازوا المشبهة في مثل قوله تعالى ولو
 مشا لا تبساكل عسى هذا على
 مسببة قسر والجاه من
 الوقت وشاع في الوقت اندى علم
 الله تعالى بطلان حيرة الحيوان
 فيه وهو واحد والموت من فعل الله
 تعالى وقد يكون عقيب فعل الله
 وسريع جرى العادة والمقتول ميت
 باجسه ولو لم يقتل لم يقطع
 بونه ولا حوته وقال ابو الهذيل يموت
 الشئ في تلك الوقت وقال كثير من
 المعتزلة ان يعيش الشئ الى امد هو
 احله لا مثل قوله تعالى فاذا جاء
 احدهم لا يستأخرون ساعة ولا
 يستقدمون وله انما لم يعلم الاجل
 لم يعلم الموت ولا الحية وقوله تعالى
 وما يمر من عمر ولا ينقص من عمره
 معه من عمر عمر لا من ذلك الحيز
 ويزاد لرق العمر مع ان الحيز من باب

الكبر او يراد منه العصبية التي هي
 هي المكنة على المصل سواء كانت
 منسوبة الى الله تعالى يشهد بها
 والاعية الى الله تعالى ايست
 والتوقن في خلق قدرة اعطاه والحدلان خلق قدرة العصبية والاعية هي التوقن بيمينه
 ما تمكنت كانت توفيقا عاما وان تمكنت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال
 ثم التوقن لا يعنى ان القدرة على المعصية وبالكس وبنائه على ان القدرة مع العمل وابست
 نفسه ان التوقن على سواء ومن جهة من قال العصبية ان لا يتقن الله تعالى في المعصية
 وذلك ان العصبية هي ملكة تمنع العبد من القدرة عليه وقبل خاصية في نفس الشخص او بوجه
 يمنع بعده صدور الذنب عنه ورد به ح لا يستحق المدح بذلك الذنب ولا ثواب عليه ولا التكليف به
 وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المختلف عنده الطاعة تركا او يسال او يقرب منه ما مع تمكنه
 في الحزن فان كان مقربا من الواجب اوزك التمتع يسمى لطفه مقربا وان كان معصلا له فلفظ
 معصلا ويخص المحصل للواجب باسم التوقن والمحصل لترك التمتع باسم العصبية ومنهم من قال
 التوقن خلق لطف به الله تعالى ان له يد يطبع عنه والحدلان منع اللطف والاعية لطف
 لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة علىها واللفظ هو العمل
 الذي به الله تعالى ان العبد يطبع عنه (قال البحث الثالث الاجل ٢) في الله اوقت واجل
 الشئ يقال يلجم مده ولا حرها كما يقال اجل هذا الدين شهرا او آخره الشهر وقصر قوله تعالى
 ثم قسى اجلا واجل معنى سده او سبهم باجل الموت واجل القيمة وبعثهم بنار ان يخرجوا
 الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحياة فلذا يفسر يا وقت الذي
 علم الله تعالى بطلان حيرة الحيوان فيه ثم من قواعد السبب ان المقتول ميت باجسه اي مونه كائن
 في الوقت الذي علم الله تعالى في الازل وقدر حاصل بان يسجد الله تعالى من خير صنع لا بعد مباشرة
 ولا توليدا وله لو لم يقتل بل كان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت من غير قطع بان شاء المصير
 ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم لكبي انه ليس بميت لان القتل
 قول العدد والموت لا يكون الا قول الله تعالى اي مضمولة ورضه ورد بان القتل قائم بالقتل
 سال فيه لاقى المقتول وانما فيه الموت وانما هو الروح الذي هو ايجاد الله تعالى عقيب القتل
 بطريق جرى العادة وكانه يريد بالقتل المقتونة ويجعلها نفس بطلان الحية ويخص الموت
 بما يكون على وجه القتل على ما يشهد به قوله تعالى ان اقامات اوقلت الآية تكن لاحقا في ان المعنى
 مات خفف الله وان عرود بطلان الحياة موت وانما قيل ان في المقتول معين قتلا هو من فعل
 القاتل وموتاه من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وله
 لو لم يقتل امنش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى مونه فيه لو اقبل وزعم ابو الهذيل انه
 لو لم يقتل لكانت امته في ذلك الوقت لا لايات والاحايث الدالة على ان كل حال مستوفى باجله
 من غير تقدم ولا تأخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوحود الاجل وعده فلا قطع بالموت
 ولا الحياة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا يمقص من عمره الا في كتاب وقوله عليه
 السلام لا يزيد في امره الا البراجيب بان المعنى ولا ينقص من عمره على ان التغيير لطا في العمر
 لا لثب العمر بيمينه كما يقال في درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اخوانه ومبني
 مدد اعمامه واما الحديث فمجرد واحد فلا بد ارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة وانما تنسب
 بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر لفتي عمره انساني او بالنسبة الى ما يشبه الملا لثمة في صحبته

الآحاد بحتم كثرة الخير والبركة وتجاوز
تأخر الموت لبس تغيير العلم الله بل
تقري لان علم القتل انما يتصور
على تقدير العلم بذلك ووجوب
الجزاء على القاتل لما اكتسبه من الفعل
وارتكبه من النهي لا لما في
الحمل من الموت . من

فقد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله تعالى والبس
الاشارة بقوله تعالى بمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب او بالنسبة الى ما قدر الله تعالى
من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد
تمسك الكثيرون بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل دما ولا دية او قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة
الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امر الامباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في المحمة
الوف تقضى العادة بامتناع موتهم في ذلك الزمان والجواب عن الاول ان استحقاق الذم والعقوبة
لبس بما ثبت في الحمل من الموت بل بما اكتسبه اقتاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور
البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت النساء باخبار الصادق او الامارات لم يضمن عند
بعض الفقهاء وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوفاة والزلزلة والغرق والحرق
تمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدرة الله تعالى مغير الامر علمه وهو
محال والجواب ان عدم القتل انما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وجبئذ لانسلم
لزوم المحال وقد يجاب بانه لا يستحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تقرير للمعلوم
لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زما ن بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا
وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف
وكان الخلاف لفظي على ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان
بطلان حيوته بحيث لا يحبس عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم
لا يسئ آخرون ساعة ولا يستفدون ومن رجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك
ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فالى وقت هو اجل له فان قيل فيلزم على الاول
القطع بالموت ان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وقد قال يجوز الامر من البعض
من كل من الفريقين اجيب بمنع لزوم الثاني لجواز ان لا يكون الوقت الذي
هو الاجل متراخيا بل يكون متصلا بحين القتل او نفسه وهذا ظاهر واما الاول
فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم الله تعالى بانه يقتل امر مستحيل
لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان قدر معه تعلق العلم بانه لا يقتل فانقضاء
القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما كان من جهة القطع بالقتل ثم
الاجل عندنا واحد وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر
هو اجله اثنان وعند الفلاسفة للحيوان اجل طبيعي يتحلل رطبه به وانطفاء حرارته الغريزيتين
وآجال اختراعية بحسب اسباب لا تخصي من الامراض والآفات (قال المبحث الرابع رزق ٢)
في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله تعالى الى الحيوان مما ينتفع به فيدخل رزق
الانسان والدواب وغيرهما من الماء كونه وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان السوق الانتفاع
لانه يقال فيم ملك شيا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع به ان ذلك لم يصرف رزقا له وعلى هذا يصح
ان كل احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة
الانتفاع وان تمكن منه على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمار
تسمى ارزقا وبؤمر بالاتفاق من الارزاق ولهذا اختاروا في تفسير المعنى المصدرى التمكن
من الانتفاع وفي المعنى ما يصح به الانتفاع ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح
للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن فسره بما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله لم يجعل غير الماء كونه
رزقا عرفا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله وابدا صالحا واراد بالعبد ما يشتمل البهائم تغليا وتفسيره
بالمالك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء

ما ساقه الله الى الحيوان فانفع به
فكل يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق
احد وقيل لينفع به وقد يختص
بالماء كونه وقبده المعتزلة بان لا يكون
لاحد منعه ليخرج الحرام جريا على
اصلهم في الشيع فم لم يأكل طول
عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا
النصوص الدالة على ضمان الارزاق
قالوا لم يدفع عنه ويذم ويعاقب
عليه وينع من السعي في تحصيله
قلنا لا تركه المنهي واكتسبه التقيح

مع الاختلاف بما في مفهومه من الإضافه الى الرزق الماهم الا ان يتسال المراد بالماهية المسمى
 ما كما يعني الاذن في انصرف الشرح وفيه معنى الاضافة ولا يشعل ما الله تعالى وبدخل رزق
 غير الانسان بطريق التغليب لكن لابد مع هذا من قيد الانتفاع وحديثه فخر رزق ما الله تعالى
 مظهر ومن قدره بالانتفاع اراد المستفع به او اخذ الرزق مصدر من المبنى للمفعول أي الرزق
 ولما كان الرزق منساقا الى رزقي وهو الله تعالى وحده لم يكن الحرام المستفع به رزقا عند المعزلة لغيره
 وقد عرفت فساد اصلهم ولهم ان من لم يأكل طوله عمره الا حرام لم يزد الله تعالى وهو
 باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واوجب بانه تعالى قدس في اية كثيرا
 من المباح لا أنه تعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن مات واذا اكل حلالا ولا حراما
 فجوياكم جوابا قائلين لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا ندم والعقاب عليه قلنا مجموع وانما
 يصح لو لم يكن من نصيب الماهية عنه مكذبا للقيح من الفعل سيما في مباشرة السلب لان
 السعي في تحصيل الرزق قد يوجب وذلك عند الحاجة وقد يحب وذلك عند قصد التوسعة
 على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم وذلك عند
 ارتكاب منهي كالمصعب والسرفه والربوا (قال البحث الخامس السرقة تدبر ما يباح به
 الشيء) طعنا ما كان او غير ويكون غلا ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار المألوف في ذلك المكان
 والاول والثفان عنه ويكونا بما لا اختيار فيه للعبد كتقليل ذلك الجالس وتكثير الرغبات
 فيه وبالعكس وبما اختير كخافة السبل ومنع التبايع واخذار الاجناس ومرجعه ايضا الى الله
 تعالى فالسر هو الله وحده خلافا للمعزلة زعمائهم انه قد يكون من افعال العباد تولد انما
 وبمباشرة كالمواضعة على تقدير الايمان (قال البحث السادس) ما لم يقل هو حرم شيء على الله ككيفية
 موثقة كثير من تطويلات المعزلة القائلين يوجب اشياء على الله تعالى عن ذلك علو كبريا
 وقد اکتروا للكلام في تفصيلها وابتعد منها عدة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة
 ويبعده عن المعصية لالحد الاجل ويسمى اللطف المقرب او يحصل الطاعة فيه وبسمى
 المحصل وذلك كالرزاق والجال والنوى والآلات واجال العقل ونصب الأدلة وما يشبه ذلك
 وقسموا الوجوب عليه بانه لا بد ان يفعله اقسام الداعي وانتفاء العسارف وثارة بان تركه رخصا
 في استحقاق الذم وقد عرفت ما فيه واستدلوا على الوجوب بوجوده الاول انه مراد بالطاعة
 فلو جاز مع ما يحصل او يقرب منها لكان غير مراد لها وهو تناقض ورد مع الملازمة ونوع
 ان كل ما يوربه مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي هو الايمان بالمأوربه ونقض
 اعرض قبيح يجب تركه ورد مع المقدمتين لجواز ان لا يكون نقض الماءوربه مرادا او غير متعلق
 بنقضه حكم ومصلح انا ان منع اللطف تحصيل للمعصية او نقض منها وكلاهما قبيح يجب
 تركه ورد بالنقض فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التفرير ولا يتم ان ايجاد القبيح
 قبيح وقد مر الرابع ان الواجب يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم لقاعدة
 بان ذلك وجوب على المكلف بشرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه
 بوجوده الاول اما وجوب اللطف لاني كافر ولا فاسق لان من الاطراف ما هو محصل ومن قواعدهم
 ان اقصى اللطف واجب فلا بد دفع ما ذكرنا به قبل ان الكافر او الفاسق لا يخلو عن لطف فلذا
 اجيب بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في ايمان زيد لطف في ايمان
 عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو اللطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بلاصوص
 الدائم على ان انتفاء ايمان الكل مبني على انتفاء مشيئة الله وذلك كقوله تعالى واوشنا
 لا يتناكل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الارض تنجيها ولو شاء ربك لجعل الناس

السرقة تدبر ما يباح به الشيء ويكون
 خلا. ورخصا بسباب من الله تعالى
 ولو كان البعض من اكتساب العباد
 فالسر هو الله تعالى وحده خلافا
 للمعزلة من

ذهب المعزلة الى انه يجب على الله
 تعالى امور الاول اللطف وهو فعل
 يقرب الى الطاعة او يحصلها ويبيده
 عن المعصية لالحد الاجل واستدلوا
 بانه لو جاز مع ما يقرب الى الماءوربه
 لكان غير مراد وهو تناقض وبان منع
 اللطف نقض للغرض وتقريب
 او تحصيل قبيح وبان الواجب لا يتم
 الا بما يحصله او يقرب منه فيجب
 والكل صعب ومعارض بانه
 من قواعدهم ان أقصى اللطف
 واجب فليزم ان لا يبيح كافر
 وفاسق وبانه لو وجب لما اخبر الله
 تعالى بسعائه البعض وشقاوة البعض
 اكونه اقسامه واعراضه ولا خلاصه
 عن الاتباء والادوية والاطباء
 من

امة واحدة فلو شاء لهداهم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سياتي في آخر سورة الانعام
 وجعلها على مشقة الفسر والالغاء اجزاء والنقل عن ائمة التفسير اقراء والتسك بقوله تعالى
 كذلك كذب الذين من قبلهم من اياته لا يلد على ان تعاقب الامور بمسبة الله كذب بل على ان قول
 الكفرة او شاء الله ما اشركنا ولا ابائنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيئة ورضاه وامره
 على ما قالوا حين فعلوا فاحشة وجدنا عليه ابائنا والله امرنا بها الثاني انه او وجب لما اخبر الله
 بسعادة البعض وشقاوة البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك اقطاع واعزاء على المعصية وهو قبح
 واوحي حق من علم الله انه لا يجدي عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكل في كل عصر جي وفي كل بلد
 معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف للظالم ويشتد
 من الظالم الى غير ذلك من الاطاف (قال الثاني العوض وهو شفع خال عن التعظيم ٣) يستحق
 في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام وما يجزي مجرى ذلك فيخرج الاجر
 والثواب لكونها التعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المنفصل به لكونه غير مستحق ووجه
 وجوبه على الاطلاق ان تركه قبح لكونه ظلماً فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بازائه
 الالام على العبد وبفوقه المنافع عليه لمصلحة الغير عليه كازكاة وبازائه الصوم حتى لا تستند الى
 فعل العبد كاعظم المستند الى علم ضروري او مكسب او ظن بوصول مضررة او قوت متعقبة
 بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد وبامر العباد بالمضار كالدمج مثل الهدى والنذر
 او اباحتها كالبصير او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسيباع من غير اضرار العباد لا بمثل
 الم الا جزاء حين التي صبي في النار والم القتل بتهمة الزور لان الاول مما وجب ظمناً بخلف
 الله تعالى ذلك فيها بطريق جرى العادة والعوض على الملقى والثاني مما وجب شرعاً بفعل الشرع
 فعليه العوض واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض على الله تعالى فان الانصاف واجب
 عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازنة بظلم الظالم على
 الاوقات المتتالية على وجه لا يتبين انقطاعها كلاتأثم او يفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض
 عقوب انقطاعها فلا تأثم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواض جزاً من عقابه
 بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق التقدير المسقط على الاوقات المتتالية فلا ينقطع
 المة وفسر والظلم بضرر غير مستحق لا يستحق على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون
 دفعاً عن نفسه ولا مفعولاً بطريق جرى العادة فخرج العقاب ومشفقة السفرة والحجامة ودفع
 الضائل واخرى في الله تعالى الصبي الملقى في النار فان الابلام اذا كان مستحقاً او مشتملاً على
 نفع او دفع ضرر او عادية لا يكون ظلماً بل يكون حسناً يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض
 عليه ثم لا يفتزله في بحث الالام والاعواض فروع واختلافات لا بأس بذكر بعضها منها
 ان الالام ان وقع جزاء اسبغة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى
 وجب العوض عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناً له واعطاها
 المؤلم عوضاً لا يلامه وان لم يكن له حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث كان الظالم ولم يصرفه
 عن الابلام فالواجب قبل الوقوع اما الصنرف واما التزام العوض وان كان من غير عاقل
 كالاطفال والوحوش والسيباع فان كان مجيء اليد بسبب من الله تعالى كجوع وخوف ومحوهما
 فالعوض على الله تعالى والا فعلى المؤلم عند القاضى وعلى الله تعالى عنداني على لان
 التمكين وعدم المنع يعلم اونهى اعزاء على ابصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون
 ظمناً له من التي طعمها الى كلب فاكله ثم اخذ يضربه والقاضى ما ورد في الحديث من انه يأخذ المجيء
 من القرأ وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار واجبت بان الحديث خبره احد في مقابلة

٣ في مقابلة ما يفعل بالعبد من الالام ونحوه ويجب لان تركه ظلم وهو ضرر لا يكون مستحقاً ولا مشتملاً على نفع او دفع ضرر ولا عادية قالوا والالام ان وقع جزاء سبغة فعقوبة والا فان كان من الله تعالى او من مكلف لاحسنه له او من غير عاقل اضطر اليه بسبب من الله تعالى او واقعاً بصره او اباحتها او تمكينه فالعوض عليه واختلفوا في لزوم دوام العوض وفي لزوم العلم عند الابقاء بكونه حقاً وفي جواز التفضل بقضاء عوض المظلوم عن الظالم وفي وجوب كون العوض في الآخرة وفي جبروته بالتدب وفي جواز التفضل بمثل الاعواض من غير سبق الالام واضطربوا في ان اعواض الالام الكفار والفساق وغير العاقل كالصبيان والبهائم تكون هل تدخل الجنة وهل يخلق فيها من

العلم

الذي مع انه يبدل على كبرية ان تصاف ولما انكم يلتمسها من عند واما التكليف فانه هو
 طمع الواسي من السباع الاموال من الضياع حتى لا يثبت شع الهرة من اكل الماشرات والامساك
 بل قد نعلم ان كونه من اللزق هذه الامور الا ان يالم قلب الى قل بالاعتراض فيجب المبع دقيا
 بصير رسا م قلبه ونها ان الايلا م بامر الله كافي استعمال اليها ثم اويلا حتمه كافي فيجوز الواسية
 مع تأخير التصديف الى دار الجراء كافي المعلوم فوضه على الله تعالى ليعليه عن الظلم ونها
 انه اذا استوى لده والمي كونه ما لم يمس فالحق هو على انه تميز الله ويقع الايام لانه انما يتبين
 اذا تميز طريقا للعرض والتلطف وقال ايها شيخ بل يغير مسهما كايين الميعنة لان الايام
 يكونه عوضا واما فبدرج من كونه عا وملا وسها ان العرض يستحق دائما اعتدائي على
 كائنا اذ لو انقطع لا عني بانقطع فثبت عوض آخر وهو اجر او سعة ما عساه اني هاشم
 اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللام يابل لان العقل قد يستحسن ان الايام لساعة قطعية
 وسها انهم احبوا في انه هل يشترط بعد ايها عوض علم المرض بانه حقه كالثواب ام لا ياه
 على ان العرض به مجرد المدة والمفعة وفي الثواب قصد ان يعطيه بما لا يثبت بدونه فله بذلك
 وسها ان هل يجوز الفضل بفضله عوض المطاوع عن المطاوع سها على ان حقه في الاعراض
 اليها بالضرورة وقد وصلت ام لا يناء على ان حقه في الاعراض الواجبة ولم تصل وانه
 لو جاز الفضل ليوصله ترك التصديف من الظالم وهو يابل وسها ان العرض الواجب على الله
 لا يصح ان يسطر اذ لا يصح فيه لا يجد لكر يصح نقله الى الغير سها في خلاف الثواب فان جهة
 التعظيم لا تقل ذلك واما لو اوجب على المد ومنه الثاني لا يصح كونه ليجوز ول قيل يصح لا يوزن
 من نفع الماني والجهالة لا يمنع صحدا الاسقاط كافي الاعتاق والبراء وكذا يصح نقله الى الغير ياه
 عوضه من غيره لكن شبهة الجاهالة في ذلك ناكدة ومنها اختلافهم في ان العرض هل يجب ان يكون
 في الاخرة وهل يحط بالذات بالثواب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحيط اصلا بهم السبل على
 القبض وفي انه هل يجوز الفضل بمثل الاعراض ابتداء من حيرس في الام لا وعلى تقدير الجوار هل
 يجوز الايام ونحس المحس لخر العرض كما هو رأي ابي على سها على ان العرض الايام المستحق
 مزياه على الفضل به من غير لزوم واستحقاق ايم لا يدع ذلك من ان يكون الطبايا لله ولم في
 الرحر من القبح ولغيره تحت الامساك والاعتبار كما هو رأي الصميري ام لا يدع كذا الامر من
 كما هو رأي ابي هاشم سها على انه لما جاز من العرض ابتداء كان الايام مجرد العرض عشا
 خارجا عن الحكمة وما يقال من ان المستحق الايام مرة على التفضل به الغير اللان فاما هو في
 حق من يوقف من فضله فار قبل وهل يجوز الايام الغير لغيره فبعدون رضاه فليس ايم ادا كانت بمفعة
 عظيمة موقفة تنفع العقل على ان يبار ذلك الايام لاجلها امان قبل فليعلم حوار ذلك للمعد ايضا
 احبب بالترامه او بالفرق فان الله عالم بالتمسك من التعويض بخلاف العبد واما الايام بدون الرمي
 لمفعة لغيره على ما يراه الصميري في الايام زيد لا اعتبارا بوجه والمعتزلة في دفع الحيوات واستعمالها
 لما وقع العباد فلا يعقل خسنه ومساهاهم ذهبوا الى ان الايام غير العاقل من الصبيان
 والمجانين والهائم حسنة لانهم اعراض يزيد عليها ثم اضطربوا في انها تكون في الدنيا
 ام في الاخرة وفي ان اليها هل تدخل الجنة وتخلق فيها العقل والعلم وان ذلك عوض ام لا وفي
 ان عاقبة امرها ما ذاق بعض القاسمير ان قول الكافر يا ليتني كنت زابا يكون حين يوصل
 الله تعالى الى اليها ثم اعراضها ثم يجعلها ترا واما اعراض الكفار والحقاق فقول في الدنيا
 وقيل في النار بتخفيف العذاب (قال ثالث الجراء وسأني) وهو انوار على اطساعة والعقاب
 على المعصية وسأني في مفسدات سميت على الغصبل (قال الرابع الإيتام) ذهب بعض

انا علم من المعصوم او الثابت
 ام كمر او مقي لو يبي لما في
 ركة من مصوبت اعرض وجهه وهم
 على انه لا يجب لان مصوبت امسا هو
 من الله د

المعتزلة لي ان النازي تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او الثابت انه ان ابقاه حيا يكفر
او يفسق يجب اختراجه لان في تركه تقويت للغرض بعد حصوله وهو فقيح ولا كثرون على انه لا يجب
لان تقويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المصيبة لا بالثبوت ولانه لا يحترق من كفر يسد
الايمان وعصى بعد الطاعة وان يحترق ابلس مع ما روي انه عبد الله تعالى عشرين الف سنة ثم
كفر والقول بان ذلك كان مع التفات بعينه جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين
ضعيف لقول المفسرين انه بمعنى صار اذ كان من جنس كفرة الجن وشبها طينهم او كان في علم
الله تعالى من يكفر وما اذا علم من المؤمن انه يكفر او يفسق فيجب اومس الكافر والفساق
انه يرداد كفرا وعصيانا ولا يجب فلا يجب الاحترام كما يجب تقية المؤمن اذا علم منه زيادة
الطاعة ولا يقية الطغل اذا علم منه انه لو كلفه آمن وامانة ابلس وتمكنه فقال ابو علي
انما يتحسن اذا كان المعلوم ان من بعضي يوسوسه بعضي اولاً ووسوسة (قال الخامس الاصلح ٨)
ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ما هو صالح لعباده في الدين والدنيا
وقال الصربون بل في الدين فقط فيعتون بالاصلح الاتع والعباد يوبن الاصلح في الحكمة
والندبير واتفق الفريقان على وجوب الاقدار والتكليف واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى
بما يؤمن من عبده المكلف ويطلع منه فعل لكل احد غيرة مقدورة من الاصلح وابس في مقدورة
ظن او فعل بالكفر لا ينوا نجسها والا كان تركه بخلا وسفها رجع بهم القصورى قياس
الغائب على الشاهد فصور نظريهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية الزبانية رؤوف
غلطهم في صفات الواجب الحق وفعان العنى المطلق قائلون بقطع بان الحكم اذا امر بطاعته
وقدر على ان يعطى المأمور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان
مذمو ما عند العقلاء معدود في زرة البلاء ولذلك من دعا عدوه الى الموالاة والرجوع الى الطاعة
لا يجوز ان يعامله من الغلط والذين الاما هو التجمع في حصول المراد وادعى الى ترك العناد
وايضاً من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه بشراً وطلاقة وجه
دخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطعة لا ضد ادها قلنا ذلك
بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو في حكم محتاج الى طاعة الاولياء اور جوع
الاعداء ويترتب بكنة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكرن للشيء باسبة اليه
مقدار وقد يتسك بان عند وجود الداعي والقدرة وانتماء الصارف يجب الفعل ورد بان ذلك
بعد التسليم وجوب عنه بمعنى الزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقيق
الذم على الترك فان هذا من ذلك لسا بعد التبرل الى القول لوجوب شيء على الله وان ابلس
الصالح والفساد بخلق الله تعالى وجوه اول وجوب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر
الفقر المذهب في الدنيا والاخرة سيما المبلى بالاسقام والالام والحن والافات الله في يلزم
على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبده ونفسه فان دفع بان انكاف بتضرر
بذلك ولحقه الكد والنعاب يجب بالله يلزم حينئذ ان لا يجب عليه شيء مما هو كذلك فان قيل
يترتب عليه ثواب يرى عليه فيحسن انك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون
الاصح للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج ارفعهم الدخول اصلح لافعل فان قيل نعم يلزم ان
الاصح هم الخلود لعلم بانهم اوردوا الدوا لمانهرا عند قلنا لا حفاء في ان الامنة ووقع العذاب ثم
سلب العقول الصلح وايضا فاذا كان تكليف من علم انه يكفر اصلح مع انه يتجبر مشقة في لا يكون اتعادا
من علم انه يعود اصلح مع انه يتجبر راحة الرابع يلزم ان لا يتوجب الله على فعل شكر الكو
مؤديا الواجب من يردود نصفه وديا ازما الخامس مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر

٨ الخامس الاصلح لا يبادى الدين عند
البصرية والدنيا ايضا عند
البغدادية واتفقوا على وجوب
الاقدار والتكليف واقصى ما يمكن من
من الاصلح اكل احد حتى ليس
في المقدور ما لو فعل بالكفر لا امنوا
جميعا والا كان تركه بخلا وسفها
كالحكم امر بطاعته ولم يعط مع
القدرة وعدم التضرر ما يوصل
اليها وكالكريم استدعى حضورا
ضيف وترك تلقية بالبشارة الى
الفضاظة وقد يتسك بان وجوب
الفعل عند خلوص الداعي والقدرة
قطعي ونحن نقول بعد التبرل
لو وجب الاصلح لما خلق الكافر
الفقر المبلى طول عمره بالحن
والافات ولوجب بمقتضى مثل تكلم
على كل احد ما هو اصلح اميده
والزم ان يكون الاصلح لا كفار الخلود
في النار وان يكون كل ما يله بالعباد
اداء الواجب فلا يستوجب شكرا
وان تشهى مقدوراته من لاطقة
وان تكون امانة الانبياء والاولياء
والحسين والكرماء وتيقية المظلمة
والغواة وابلس والذريات ومن علم
منه الارادة واصلح للعباد وان
لا يحسن الدغا لدفع ابله
وان يدسارى امثاله على الكفر وعلى
الانبياء وان لا يبقى له في التفضل
بحال ولا تكون له خيرة في الافضال

من ان اسماء الله تعالى ثلثة اقسام ماهو ونفس المسمى مثل الله ازال على الوجود اى الذات وما هو
 غيره كالحالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر
 وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية
 اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة
 حادثة والمقرو قد يم الان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابق فاطلقوا القول بان الاسم نفس
 المسمى للقطع بان مدلول الحالق شئ ماله الخلق لانفس الخلق ومدلول العالم شئ ماله العلم لانفس
 العلم والشئ اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الحالق
 الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل اما العقل
 فلا نه لو كانت اسماء غير الذات لكانت حادثة فلا يمكن البارئ تعالى في الازل لها وقاما وقادرا
 ونحو ذلك وهو محال بخلاف الخالق فانه يلزم من قدمها قدم المخلوق اذا اراد الخالق بالفعل
 كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع بخلاف قولنا السيف قاطع في العدم بمعنى ان من شأنه
 ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فبقوله تعالى شئ اسم ربك والتسبيح
 انما هو للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتوها وعبادتهم اناهي
 للاصنام التي هي المسميات دون الاسامى واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان قولنا
 محمد رسول الله حكما يثبت الرسالة للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بل اعبره فشيء واهية
 فان الاسم وان لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الانفاظ ويرجع
 الاحكام الى المدلولات كقولنا زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة
 القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول
 بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى
 وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تعديسه وتنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن تفسيره بما لا يليق
 او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كتابة عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس
 الشريف والجناب المتيق وفيه من التعظيم والاجلال ما لا يخفى اولفظ الاسم مقحم كما في قول
 الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون الاصنام التي لبس فيها
 من الالهية الامجد الاسم كمن سمي نفسه بالسلطان وابست عنده آت السلطنة واسبابها
 فيقال انه فرخ من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعتراقا بالمغايرة حيث يقال التسبيح
 لذات الرب دون اسمه والعبادة لذات الاصنام دون اسميها بل ربما يدعى ان في الايتين دلالة
 على المغايرة حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء بسميتهم وجعلهم مع القطع بان اشخاص
 الاصنام لبست كذلك ثم عورض الوجهان لوجهين الاول ان الاسم لفظ وهو عرض غير باق
 ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه مجسم او عربى ثلاثى او رباعى والمسمى
 معنى لا يتصف بذلك وربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان الى غير
 ذلك من الخواص فكيف يحددان الثاني قوله تعالى والله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عليه
 السلام ان الله تعالى تسعا وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع
 لبس في نفس اللفظ بل مدلوله ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وان كانت في اللغة فعل الواضع
 او الذاكر ثم لا نذكر اطلاق الاسم على التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان المسميات
 ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر وكذا الباقى وانما الواحد هو الذات
 المتصف بالمسميات فان قيل تمسك الفريقين بالآيات والحدوث مما لا يكاد يصح لان النزاع
 لبس في اسم بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر والاسم والفعل وغير ذلك

ذلك على ما يشهد به صكلا منهم الذي له لو اريد الاول لما كان لقول تعدد اسماء الله تعالى
 وانما هي الالهة عين او غيرا لاعتين ولا غير معنى وبهذا يفسد ما ذكره الامام الزكي من ان لفظ
 الاسم معنى بالاسم لا اللفظ والحرف فلهذا الاسم والاسم واحد ولا ينسحق الى الجواب
 بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والجمعي هو من حيث انه مدلول وموضوع
 له بل فرد من افراد الموضوع له فتقاربا قلنا نعم الا ان وجد نفسك الاولين ان في مثل صحيح اسم
 زيد اريد به لفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء بمعنى الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به
 معناه الذي هو الذات الالهية الاله يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الآخرين ان في قوله
 تعالى وفيه الاسماء الجمعي اريد بلفظ الاسماء مثل لفظ الرحمن والرحيم والعليم والقيوم وغير ذلك
 مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المعنى الذي هو ذات اواحدهما في الذي
 لا ينفرد به أصلا فان قيل قد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم به في اللغة وموضوع اللفظ
 الشيء او المعنى بل في الاسماء التي من جنسها لفظ الاسم ولاخفاء في انهما اجزاء وتخرؤف
 مقابلة لما ولا في اوصافهما وانما هما وانما اريد بالاسم المدلول فلاحقا في ان المدلول اسم الشيء ومعناه
 نفس معناه من غير احتياج الى استدلال بل هو امر من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته
 فآوجه هذا الاختلاف المستتر بين كثير من العقلاء قلبا الاسم اذا وقع في كلام قد يزداد به معناه
 كقولنا زيد كاتب وقدير اذ نفس لفظه كقولنا زيد اسمي معرب حتى ان كل كلمة في اسم موضوع
 باراء له فله يعبر عنه كقوله ضرب فعل ماض ومن جرف جر وقد اوردنا بهذا زيادة توضيح
 وتفصيل في فوائد شرح الأصول ثم اذا اريد المعنى وقدير اذ نفس ما هيصة المعنى كقولنا الحيوان
 جنس والانسان نوع وقدير اذ بعض افرادها كقولنا جاني الى ان رأيت حيوانا وقدير اذ جرفها
 كالألقا او عارض لها كالأضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم
 الشيء نفس معناه ام غيره (قال المبحث الثاني ٧) لاخلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات
 على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد اذ لم يمنع
 وكان هو موضوعا بمعناه وام يكن اطلاقه عليه مما يستحيل في حقه فعندنا لا يجوز وصفه بالمعزاة
 يجوز والبس مال القاضي ابو بكر متا وتوقف امام الحرمين وفصل الايام العرا لرحمة الله فقال يجوز
 الصفة وهو ما يدل على معنى زايد على الذات دون الاسم وهو ما يدل على نفس الذات ويشكل
 هذا بمثل الاله اسم المعبود والكتاب اسم المكتوب والريم اسم المار من العقلاء الى في اسماء الرمان
 والكان والآلة ولعل المتكلم يلزم كونها صفات وان كانت اسماء عند النحاة وقدر ورد تمام
 تحقيق العرف في فوائد شرح الأصول لانه لا يجوز ان يسمى الشيء صلى الله عليه وسلم بما ليس من اسمائه
 بل لو سمي واحدا من افرادها ليس عالم بسمه ابواه لما ارتضاء فالباري تعالى وتقدس اولى قالوا وهل
 كل لغة يسمونه باسم يخص بلغتهم كقوله خذني وتكرى وشاع ذلك وذاع من غير كبير وكان
 اجزاء وليس اكنى ما لا جتماع دليل على الاذن الشرعي وهذا ما قيل له لا خلاف فيما يروى في الاسماء
 اوردت في الشرح قال امام الحرمين معنى الجواز وعدمه الحلال والحرم وكل منهما حكم شرعي
 لا يثبت الا بدليل شرعي والقياس انما يثبت في العمليات دون الاسماء والصفات واجب بان التسمية
 من باب العمليات واهل اللسان وقال الامام العرا الى اجراء الصفات اجزاء بثبوت مدلولها
 فيجوز فصل ثبوت المدلول الامناع بالدلائل الدالة على اباحة الصديق بل استحبابه بخلاف التسمية
 فانه تصرف في المعنى لا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل في لا يجوز مثلي
 العارف والماعول والاعقل والذي وما شبه ذلك قلنا ما فيه من الايهام لشهرة استعماله مع خصوصية تتبع
 في حق الباري تعالى قال المرافعة قد تشعرسق العظم والعقل بما يعقل العالم اي بحجته وبتبعه واقطنة

في البحث الثاني اسماء الله تعالى
 توقفت خلافا للمعزلة والقاضي
 مطلقا وللغزالي الصفات وتوقف
 امام الحرمين ونحو النزاع ما تصف
 البارى بسماء ولم يرد اذن ولا منع
 به ولا يبراهنه وكان مشعرا باجلال
 من عبودهم اخلال لسانه لا يجوز في
 حق النبي صلى الله عليه وسلم بل
 لا يرنصبه احد الناس قالوا شاع في
 سائر اللغات قلنا غير عمل الرابع قال
 الامام الحل والحرم من احكام الشرع
 فيتوقف على دليل شرعي ولا عبرة
 بالقياس في الاسماء والصفات قلنا
 التسمية من العمليات وقال العرا ل
 اجراء الصفات اجزاء بصفات
 مدلولاتها فيجوز بدلائل اباحة
 اصدق بل استحبابه الامناع بخلاف
 التسمية فانه تصرف في المعنى فلا
 يصلح الا لى له الولاية واسم لا يجوز
 مثل العارف والعقل لا يقيد من وهم
 الاخلال ولا بشل الحارث والاراع
 اعدم الاجلال متنا

والذكا بسبعة ادرالك ما تهاب وكذا جيج اللفظ الذال على الادراك حتى قا وان الدراية تشعز بضرب
من السبل ونحوه واما اعمال الفكر واروية وما فيه ايها لا يجوز بدون الاذن وفاقا كالصبور والشكور والحليم
والرحيم فان قيل قد وجدنا من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود الشرع بها كالمكر
والاستهزى والزل والتمشي والحارث والازارع والرامي قلنا لا يكتفى في صحة الاجزاء على الاطلاق
بمجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وسباق الكلام بل يجب ان لا يخلو عن
نوع تعظيم ورعاية ادب (قال المبحث الثالث ٧) مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات والحقيقة
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون مأخوذا باعتبار الصفات والافعال والساوب
والاضافات ولا يخفى في تكثير اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لثبوته
عن التركب واختلغوا في الموضوع لنفس الذات فقبل جازيل واقع كقولنا الله فان الجمهور
على انه علم لذاته المخصوصة وكونه مأخوذا من الاله بحذف الهزرة وادغام اللام ومشتقا
من الله بانه اوله بوله اولاه بلبه اذا احبب اولاه ببلوه اذا ارتفع او غير ذلك من الاقوال
الصحيحة والفسادة لا يثبت في العلية ولا يقتضى الوصفية وقيل غير جاز لان الوضع يقتضى العلم
بالموضوع له ولا يتصل للقول الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع هو الله
تعالى وبانه يكتفى معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات واجب الوجود
فال موضوع له يكون هو الذات مع انه لا يعرف بكنهه الحقيقة واما الاستدلال بان اسم الله تعالى
لا يكون الاحسان والحسن انما هو بحسب الصفات دون الذات وبان اسم العلم انما يكون للملوك
بالحسن وتصور في الوهم وان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى البارئ تعالى وبان العلم لا يكون الافتراض
المتغير عن الابرار كالتوبة او الجنة فلا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات
يقتضى تكثير اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تنهاى بحسب لا تنهاى الاضافات
والمغايرات فاجبه التخصيص بالسبعة والتسعين على ما نطق به الحديث على انه قد دلل الدعاء
المأثور عن النبي صلى الله عليه وسلم على ان الله تعالى استأجر علمها احدنا من خلقه واستأجر
بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسماء خارجة عن التسع والتسعين كالبارئ
والكاظم والذام والبصير والنور والمدين والصادق والمحيط والقديم والقريب والبر والفاطر
والعظيم والملك والاكرم والمذبح والرفع وذو الطول وذو المعارج وذو الفضل والخلاق
والمول والناصر والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومول الابل في النهار
ومول النهار في الابل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والرحمن والمنان ورمضان
وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشئ والوجود والذات والازل والصانع والواجب
وامثال ذلك اجب بوجوه الاول ان التخصيص على اسم العدد ربما لا يكون لثبوت الزيادة بل
لغيره من آخر كزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف
كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات وان
هذا القد رهن علمانه الجزء كاف لهما من غير افتقار الى الآخرين فان قيل ان كان اسمه
الاعظم خارجا عن هذه الجملة فكيف يختص بما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف
يصح انه يختص لمعرفته نبي اوولى وانه سبب لكرامات عظمى لمن عرفه حتى قيل ان آصف
بن برخيا انما جاء بعرض بلقيس لانه قد اوفى الاسم الاعظم قلنا لا يمتنع ان يكون خارجا ويكون
زيادة شرف السعة والتسعين وجلاها بالاضافة الى ما عداها وان يكون داخلا فيها لا يعرفه
بعينه الا نبي اوولى الثالث ان الاسماء محصورة في السعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها
غير مذكرة في الصحيح ولا خالصة عن الاضطراب والتغير وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها

مدلول الاسم قد يكون نفس الذات
وقد يكون مأخوذا باعتبار الاجزاء
وبعض العوارض من الصفات
ولافعال والساوب والاضافات
وبهذا الاعتبار كثرت اسماء الله تعالى
ولاخفاء في امتناع الثاني واختلغوا
في الاول وزعموا انه فرع الاختلاف
في العلم بالذات وليس بشئ بلواز
ان يكون الواضع هو الله تعالى
او يكتفى العلم بالذات بوجه ما فلهذا
ذهب المحققون الى ان الله علم للذات
فان قيل ما يصح اتصاف البارئ تعالى
كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة
ما يزيد على مائة وخمسين فاجبه
الحصر في السبعة والتسعين قلنا نعم
تسليم دلالة اسم العدد على ثبوت
الزيادة يجوز ان يكون قوله صلى الله
عليه وسلم من احصاها دخل الجنة
في موقع الوصف ويكون الاسم
الاعظم داخلا فيها فبهما لا يعرفه
الا الخاصة او خارجا زيا في شرفها
بالسعة الى ما عداها على ان الرواية
المشتملة على تفصيل السعة والتسعين
مما ضعفه كثير من المحدثين

صمعا وعلى هذا يظهر معنى قوله عليه السلام ان الله عز وجل جعل الاسماء التي سمى بها اسمه
 تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه عز وجل يحب النور ويكون معشنى احصائها الاجتهاد في اسمائها على
 الكتاب والسنة وحدها وحفظها على ما قال به بعض المحدثين لم يصح عندي قريب من ثمانين يشغل عليه
 الكتاب والاحتجاج من الاخبار والد في يدني ان يطلب من الاحبار بطريق الاجتهاد والمشهور
 ان معنى احصائها عددها والبلغة بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه يدعي ان تذكر بلا اهراب
 ليكون احصاء ويشكل عاوه مضاف كالك المالك وذو الحلال وقبل جمعها او التامل في معانيها
 (قال المفسر السادس في السمات وفيه فصول) اربعة مباحث السيرة ومباحث العلم
 ومباحث الاسماء والاحكام وما يلائمها ومباحث الامامة (قوله الفصل الاول في السيرة وعنه مباحث)
 وهو كون الانسان هو تام الحق الى الخلق فان كان النبي ما حوزا من النبوة وهو الارتضاع
 له وشانه واشتهار مكانه او من التي بمعنى الطريق ا كونه وسيلة الى الحق تعالى فالسيرة
 على الاصل كالنبوة وان كان من النبوة وهو الخير لانه عن الله تعالى فعلى قلب الهرة واوام
 الادعام كالنبوة (قوله المبحث الاول الذي اسان به الله لتبلغ ما اوحى اليه وكذا الرسول وقد يخص
 من ٢) له شريعة وتكليف فيكون اخص من النبي واعتزض بما ورد في الحديث من زيادة عند
 الرسل على عدد الكتب فقبل هو من له كتاب او نسخ بعض احكام الشريعة السابقة واسي
 قد يتجاوز ذلك كوضع علمه السلام وفي كلام بعض المعترضة ان الرسول صاحب الوحي
 بواسطة الملك والي هو الخير عن الله تعالى تكلم او الهام او تنبيه في المنام ثم الدعشة لطف
 من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصلح لا تخصي بها معاصرة العمل فيما يمتثل
 عمرته مثل وجود الناري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استعادة
 الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرواية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف
 الحاصل عند الايمان بالحسرات لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعذر كماله لكونه ترك طاعة ومنها
 بيان حال الاموال التي تحسن نارة وتضيء اخرى من غير اهتداء العقل الى واقعها ومهايان منافع
 الاعدية والادوية ومضارها التي لا يفي بها التجارة الا بعد ادوار وظوار مع ما فيها من الاحتياط
 ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المحلقة في العمليات والاعمال ومنها تعليم
 الصنائع الخفية من الحاصيات والضروريات ومنها تعليمهم الاحلاق الفاضلة الى ارجعة الى الاشخاص
 والسياسات الكاملة لعمامة الى الجاهات من المنازل والنفوس ومنها الاحبار تفصيل ثواب المعطي
 وعقاب العاصي ترعسا في الحسرات وتخييرا عن السيئات الى عبر ذلك من العوائد فلهذا قالت
 المعترضة نوحوها على الله تعالى والعلافة بربوبها في حفظ نظام العالم على ما ينبغي والحاصل
 ان النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في الماش والامداد لا يتكامل الا بعمدة الانبياء
 فيصحب على الله تعالى عند المعترضة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وعندهم لاسعة لكونه سدا للخير
 العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء البهر
 وقالوا انها من مقتضيات حكمة الناري عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاسكان السعة عليه كما ان
 ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه ثم طولوا في ذلك وهو لو على ضرورت من
 الاستدلال من جهة ما ذكرنا من لزوم السعة والبس كافي لخلق الاعدية والادوية التي لا تنفك
 عن العموم المهلكة لا يتحارب لا يتجاسر على القلاء ولا يفي بها الاعمار وخلق لا بد ان النبي
 ليس لها بدون العدا لاله وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع لاد طم بدون مئة
 الانبياء وخلق العقل المثل الى الحسرات الماقر عن الله ايج الحارم بان شرقة وكاله في العلم سفاصيل ذلك
 والعمل بمقتضياتهم من الامثال والاحياء والادوية لا يستقل بمجمع ذلك على انه قابل بل مقتضى بيان من
 اوجدها ودعا الى الايمان بها وهي الالهة عن البعض كالتحمل من الخطايا فان جاني العقل ما تلا

خمس تدبرية وكتابات
 والمنة لصحتها مصلح لا تخصي
 لطف من الله تعالى ورحمة يخص
 بها من شاء من عباده من غير
 وجوب علمه خلافا للمعترضة ولا عده
 خلافا للحكماء ونقص المتكلمين
 دها الى ان مقتضى الحكمة يجب
 ان يقع لامساع السعة كالمعلوم
 وقوعه لامتناع الجهل
 من

الى المحاسن نافرا عن القبايح منزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر والنهي اللذين هما
من الصفات القائمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما في
جعل بعض الافعال بحيث قد يحمد عاقبته فيجب وقد يذم فيجزم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان
من الشارع لكان في ذلك باحاجة ترك الواجب وياحاجة مباشرة لمحذور وهو خارج عن الحكمة
فظهر بهذه الوجوه وامثلها انه لا بد من النبي لينة ولهذا كان في كل عصر لعقلاء نبي
او من يحلوه في اقامة الدليل السعي وكان الغالب على المتسكين بالشرائع سلوك طريق الحق
وسبيل النجاة وازداد مع اشتغالهم باكتساب اسباب المعاش وخلوا اكثرهم عن صناعة النظر
وحكمة الدهن وعلى الغلاسة المشتبهين بذيل العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال
مع رجاحة عقولهم ودقة انظارهم واقبالهم بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم
القيمية وانت خبير بان في ترويج امثال هذا المقال توسع مجال الاعتزال فانهم لا يعنون بالوجوب
على الله تعالى سوى ان تركه لقبه محمل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة فالحق
ان البعثة اطف من الله تعالى وزججه بحسن فعلها ولا يفتح تركها على ما هو المذهب
في سائر الاطاف ولا يثبت على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط قيده بل
الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته (قال والمكركين ٤)
المذكرون للنسبة منهم من قال باستحسانها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم
الاحتياج اليها كالبراهمة جمع من الهند استحباب برهام ومنهم من لم ذلك من عقايدهم
كالغلاسة النافين لاختيار الباري وعلمه بالخرائات وظهور الملك على البشر وزوله من السموات
ومنهم من لاح ذلك من على افعاله واقواله كالمصريين على الخلاعة وعدم المبالة ونبي
التكليف ودلالة الميجرات وهو لا آحاد او باس من العاوييف لاطائفة معينة يكون لها صلة
ومحله وبالجملة للمكركين شبه الاولى ان البعثة تتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى
ولاسيلا الى ذلك والجواب المنع لجرار ان ينصب دليلا له او يخاف علماء ضرور بافاده الثانية وهي
للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان يكون موافقا للعقل حسنا عنده فقبل وبفعل وان لم يكن نبي
او مخالفه فقبضه عنده فبذر وبترك وان جاء به النبي واما ما كان لاحاجة اليه فان قبل لعله لا يكون
حسنا عند العقل ولا يفتح فتناسف فعل عند الحاجة لأن بمجرد الاحتمال لايه ارض تبجر الاحية ج
وبترك عند عدمها الاحية اط والجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بعرفته فبعاضه النبي ويؤكد
بمنزلة الادلة لعقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فدل عليه ويرشده وما يخالف العقل
قد لا يكون مع الجرم قيد فعبه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا يقبح قديكون
حسنا يجب فعله او قبحا يجب تركه هذا مع ان القول منفاوئة فالتفويض اليها مظنة التنازع
والتنازل ومفض الى اختلال النظام وان قولنا البعثة لا تقتصر في بيان حسن الاشياء وقبحها
على ما تقدم الثالثة ان العمدة في باب البعثة هي التكليف وهو عبث لا يلقى بالحكيم اذ لا يستعمل
على فائدة لا عبث لكونه في حقه مضرة ناجرة ومشقة ظاهرة ولا لا عبود لتعاليه عن الاستفادة
والارتفاع وايضا فيه شغل للقلب وهو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته
والفناء في عظمته والجواب ان مضاره الناجرة قليلة جدا بالنسبة الى منافعهما الدنيوية والاخرية
الظاهرة لدى الوادفين على طواهر الشريعة النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الحفية
واذا تأملت في التكليف صرف الى ما ذكرتم لا شغل عند على ما توهمتم الرابعة وهي لاهل الخلاعة
المنهكين في اتباع الهوى وترك الطاعة المايخذ الشرائع مشتتة على افعال وهيات لا بشك
في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كائنا هـ في الحج والصلوة وكفيل بعض

٤

شبه احداها انها تتوقف على علم
المبعوث بان الباعث هو الله تعالى
ولاسيلا اليه ورد يجوز نصب الادلة
او خلق العلم الضروري الثاني انها
عبث لان ما حسن عقلا يفعل وما
قبح يترك وما لم يحسن ولم يفتح يفعل
حسب المصلحة ورد بانها تعاضد
العقل فيما يستقل وتماونه فيما لا يستقل
وتدفع الاحتمال فيما يظن وتكون
الطريق فيما لا يدرك مع ان التفويض
الى العقول المتفاوتة مظنة اختلال
النظام الثالث ان منها على انتكاف
بما لا يتفق به العبد لضرره ولا المعبود
لتعاليه مع ما فيه من شغل السر عن
التوجه اليه ورد بان نفعه جدا غالب
الرابع ان في لشرائع ما يشعر بانها
لبست من عند الله كافعال الصلوة
والحج والوضوء والغسل وغير ذلك
من الامور الخارجة عن قانون العقل
ورد بانها ابتلاء وتأكيده للملكة
الامثال عند الظاهريين وحكم
واسرار خفية ظاهرة على المحققين
الخامس القدح في المعجزة وسبأ في
ان شاء الله تعالى

متن

الإيضاح لآيات بعض آخر إلى غير ذلك من الأمور الخارجة عن قانون له قتل والجواب الثاني
 أمور تفتية اعتبرها الشارع ابتلاء للمؤمنين وأما قوله لنفوسهم وتأكيده الماكدة استلزامهم
 الأوامر والنواهي وأما فيها تنكها ومصلح لا يملكها إلا الله والاسم في العلم وقد اشار إليها
 بعض المفسرين في بحار المنار الشريعة الحامية القدح في نبوت المجرة ووجودها لايتها وتلقاها
 سباني بانجوتها (قال المصنف الثاني المجرة) ما حوله من البحر المتأهل للقدرة وحققه الا عجز
 آيات البحر استعير لظهوره استدراجا إلى ما هو سبب البحر وجعل استعماله قاتبا للنقل من الوصفية إلى
 الاسمية كما في الحقيقة وقيل المبالغة كما في الملامة وذكر تمام الخبرين بناء على رأي الأشعري أنه قد تجوز
 آخره واستعمال البحر في عدم القدرة كالجمل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة وإنما أطلق
 بالوجود وبما قدر عليه يعني أن بحر الزمان انما هو عن القعود بمعنى أنه وجوده استطرار الاختيار
 فلو تحقق البحر من المعارضة لوجب المعارضة الاضطرابية والمجرة في العرف أمر خارج
 المعتادة مقرون بالتعدي مع عدم المعارضة وإنما قال أمر ليشاغل العقل كالنفيار الماء من بين
 الأصابع وعدمه كعدم اجزائي آثار ومن أقصر على الفعل جعل البحر ههنا كون السارريا
 وسلاما وبقاء الجسم على ما كان عليه من غير احتراق واختار بقية المعارضة للتحدي عن إكرامات
 الأولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بمئة الانبياء وعن أن يتخذ الكاذب مجرة من معنى
 من الانبياء حجة لنفسه ويقبض عدم المعارضة عن البحر والسببية كذا ذكره الامام الرازي
 وفيه نظر اما اولافلا لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهة آخره راعى أن يتخذ الكاذب
 مجرة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه وعن أن يقول مجر في مظهره من في الستين الماضية
 فقد صرحوا بأنه لا عبرة بذلك ومن قيد المرافقة للدهوى اختار اعما اذا قال مجر في نطق
 هذا الجملة ففقط بانه مقتر كتاب وهذا قال الشيخ ابوالحسن هي فعل من الله تعالى أو قام
 مقام الفعل بقصد عمله التصديقي وقال بعض الأصحاب هي أمر قضيبه اظهار صدق من ادعى
 الرسالة وأما ثانيا فلان القوم عدوان المجرات ما هو متقدم غير مقرون بالتعدي والامقصوراته
 اظهار الصدق لعدم الدعوى حيث كاذبال انعام وتسلية الخبر والمدرو وتعود ذلك وأما ثالثا
 فلان المجرة فتد تباخر من التحدي كما اذا قال مجر في ما يظهر متى يوم كذا فظهرت ويمكن
 الجواب عن الاول بان ذكر التحدي مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة فبما جاز له
 شاهدا لدعونه وتعبير الغير عن الايمان بمثل ما ابتداء تقول تحدث فلانا اذا بارئته القول
 ونازحته الغلبة وتحديثه القراءة اينا اقراء وبالتحدي يحصل ربطا للدعوى بالمجرة حتى اظهرت
 آية من شخص وهو ساكت لم يكن مجرة وكذا اذا دعي الرسالة فظهرت الآية من غير
 اشعار منه بالتعدي قالوا وبكني في التحدي ان يقول آية صدقي ان يكون كذا وكذا ولا احتياج
 إلى ان يقول هذه آيتي ولا يأتي احد بمثلها فعلى هذا لا تكون مجرة حتى تخاص ولا ماض مجرة
 للغير وعن الثاني ان هذه الارهاصات من جملة المجرات انما هو على سبيل التغايب والمباشرة
 والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة بمئة التي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان
 شاعت وكان هو مقدمة البهية كما في حق نبينا عليه السلام حيث اخبر بذلك بعض اهل الكتاب والكهنة
 فارهاص اى تأسيس لقاعدة البهية والافكرامة محضة وإن ظهرت من ضربة فان كان
 من الاخبار فكذلك اى ارهاص اوكرامة والافارهاص شخص كظهور النبوة في جبين عبد الله
 او ابتلاء كما اذا ظهرت على يد من ادعى الألوهية فان الأدلة القطعية قائمة على كذبه بخلاف ادعى النبوة
 فلهذا جوزوا اظهارها على يد المتأله دون المتنبى ومن ذلك ان المشاخر ان كان برهان بتبريد
 مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان برهان متطاول فالمجرة عند من شرط المعارضة هو ذلك

١٢٠ امر سباني للمساهة مع روليا تحدى
 وعلم المعارضة وقيل امر صدق
 انما صار صدق من ادعى النبوة
 والرسالة وزاد بعضهم قيد موافقة
 الدعوى وبعضهم بمقارنة من
 الشكاف اذا عند انفراد تدهر
 اخوارق لا تصدق التصديق
 متن

وكذا ان كان نقلها الى الغائبين واما وجه دلالتها (١٣١) فهو انها بمنزلة صريح التصديق كما اذا دعي احداه رسول هذا الملك فطوبى بالحجة فقال ان يخالف الملك عما نه ويقوم

عن سريره ثلث مرات ففعل وهذا توضيح بالمثال لاستدلال بقياس الغائب على الشاهد فان قيل ههنا انواع احتمالات لا يثبت معها المقصود الاول ان يستند ذلك الامر الى المدعى لخاصية في نفسه او راجع في بدنه او اطلاع منه على بعض الخواص او الارضاع الفلكية او الى ملك اوجنى او غير ذلك اثباتي ان يكون ابتداء عادة او تكريرا بما لا يكون الا بعد دهور الثالث ان يكون مما يعارض ولم يعارض لغرض او عورض ولم ينقل لمانع الرابع ان لا يكون لغرض التصديق اما لانشاء الغرض او شرب غرض آخر كلف لمكافاة واجابة لدعوة او معجزة لنبي اخر او ابتلاء للعباد او اضلال لهم وبعد كونه بمنزلة صريح القول بانك صادق فانما يفيد اذا استحال الكذب في اخباره وما ذلك الا بالسمع فالجواب اجالا ان الاحتمالات العقلية لاثباتي حصول العلم القطعي كما في سائر العبادات وتفصيلها لا يلائم ان لا يؤثر سيما في مثل هذه الغرائب الا الله تعالى على ان مجرد التمكن كاف في افادة المطلوب وثانيا بان الكلام فيما علم قطعا نه خارق للعادة وان المتحدين بحجرا وعين معارضته مع فرض الاهتمام وكال الاشتغال ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفصاحة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثالثا انه لا خفاء في ترتيب الغايات على افعالها وان لم تكن اغراضا على انا لا ندعي سوى انها

القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم بانجاز تراخي الى وقت وقوع ذلك الامر ومن جعل المجرة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف اساس بالتزام السرعة ناجرا لانشاء المجرة او العلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق لزامها بوقوع ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله من لبس نبي واما من نبي آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تفسير المجرة قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة من الخوارق ليست بمجرة ولان ما يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكليف لا يسهل بصدق الدعوى لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم (قال واما ما كانها فضروري) قبح بعض المنكرين للنبوة في المجرات بان يجوز خوارق العادات سفسطة اذا جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبيا والبحر دها والمسمى للنبوة شخصا آخر عليه ظهرت المجرة الى غير ذلك من المحلات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا يثبت على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يقيد اليقين لان جواز الكذب على كل احد بوجوب جواره على الكل لكونه نفس الاتحاد ولانه لو افاده لفائدة خبر الواحد لان كل طبقة يفرض عدد التواتر فنجد فصا واحدا منه ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه غير مضبوط بعد بل ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم يجر العادة بوقوعها كغلاب العصاحية فامكانها ضروري وابدائها ليس بعد من ابداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعلم وقوع بعضها كانهقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الاكان الذي على ما سبق في صدر الكتاب وعن اثنائي بان المتواترات احد اقسام الضروريات فاقدم فيها بما ذكرتم انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المجرة على صدق الرسالة نهما عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت العادة به من ان الله تعالى يخلق عقبيه العلم الضروري بصدقه كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعي انه رسول هذا الملك اليهم فطأ ابوه بالحجة فقال هي ان يخاف هذا الملك طأته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقه له مفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارباب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجاح اما يعتبر في العمليات لا فائدة الظن وقد اعتبر في جملة اجماع الافادة اليقين في العمليات التي هي اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو بشواهد من قرأت الاحوال فلما التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرئ في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم والمخاضرين فيما اذا فرضنا ذلك في بيت لبس فيدعيه ودونه يجب لا يتقدم على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجة ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل فان قيل ههنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعى لخاصية في نفسه او راجع في بدنه او اطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك ويستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية او ضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب اثنائي احتمال ان لا يكون خارقا للعادة بل ابتداء عادة اراد الله اجراءها او تكرير عادة لا تكون الا في دهور متطاولة تعود الثوابت الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم باوجه

بل على تصديقي قائم بذاته سواء كان غرضا او يمكن واربعا ان ظهور المجرة على يد الكاذب وان جاز عقلا فعلوم الانتفاء قطعا ومنان قال باسمها لتدافضها الى التجيز عن الادلة على صدق دعوى الرسالة ولان الصدق لازم لها بمنزلة العلم لايقان الفعل ولان النسوية بين الصادق والكاذب سميعة وخامسا انه تفيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبارا حبار من الله بمنزلة ان يقول جعلت رسولاً وانساناً الرسالة قبل مني

الى من يقدر المارضة او المراضعة من التوم وموافقة في اعلاء كلاس الحرف ولاستهماسة وتقلد
 به الالة او لا اشتغال بما هو اهم او صور من ولا يتقلد المانع ارايع احتمال ان لا يكون امرض التصديق
 اما انتفاء المرض في ثمة على ما هو المذهب والاماليثوت غرض من ان يكون لطفا بكملا
 او لاجابة قوة او مجرة تاجي احرا او لئلا للمدليل الدواب بان توقف عن موجه او الطرو لا يجهل
 في دفعه كما ان الال المتشابه او اضلال الحقائق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشتم
 من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات وكون المجرة بمنزلة حرج القول من الله تعالى بان المدعي
 صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استخلا الكذب في اختيار الله تعالى ولا يبدل الى ذلك
 بدليل السمع للزوم الدوز ولا يبدل العقل لان غاية ان المكذب قبيح وهو على الله تعالى مستحيل
 وبثبوت المقدمات في دليل السمع في حيرة المانع فالجواب اجابا ان الاحتمالات والتجويرات العقلية
 لا تأتي في العاوم البادية الضرورية العقلية فمن قطع بمحصل العلم بالصدق ظهرت ظاهرة
 المجرة من غير الغات الى ما ذكر من الاحتمالات لا ياتي ولا بالاثبات كما يحصل في المثال المذكور
 وان كان الملك ظلوما عشوما كدوبا لا يسأل باغواء رعيته والاستهزاء ورسله وتفصيلا او لا يامليها
 ان لا يؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احشاء الموتى والعقالات المصاحبة والاشواق القوية
 وسلام المحر والمذبح على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم العادل المختار كاف في ابطال
 المطالبات ولهذا ذهب للمعتراة الى ان المجرة تكون فعلا لله تعالى او واقعا بامر الله او بتمكينه
 وبما ان كلاما قويا حصل الجرم به بخلاف العادة وان التدوين يجوز وان ماضيه مع كونه
 احق بها ان امكست لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكما هم فيه وحرط اهتمامهم بالعارضة
 وتوفرذ واعينهم واهليها كانت مجرة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه واهل بيوتهم عليه
 ونفاخر واهل كالحجر في زمن موسى عليه السلام وانطرب في زمن عيسى والموسى في زمن داود
 والعصاة في زمن محمد صلى الله عليه وسلم وثلاثاته لا جفاء ولا خلاف في ترتيب العبادات
 والامار على بعض افعاله وان لم يجعلها اعراضا له على ان لا يقول انه فعل المجرة لمرض
 التصديق بل الهاديات على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جويل من جنس العلم او الكلام
 النفس او غيرها واربعا ان ظهور المجرة على يد الكاذب لا يفرض فرض وان جاز عقلا شيئا
 على شمول قدرة الله فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعانها هو حكم سائر العبادات وهذا ما قال
 القاضي ان اقتران ظهور المجرة بالصدق اخذ العبادات فاذا اجوزا انحرافها عن مجراها جار
 اخلاء المجرة عن اعتقاد لصدق وحيث لا يجوز اطهارة على يد الكاذب واما يدون ذلك فلا
 لاستحالة العلم بصدق الكاذب وما من قال بانحساره عقلا فالشيخ لا يفتنه الى التعبير عن اقامه
 الدلالة على صدق دعوى الرسالة والامام وكثير من المسلمين لان الصدق مدلول بها لازم
 بمنزلة العلم لانسان الفعل ولو طهرت من الكاذب ثم كونه متادفا كاذبا وهو محال والمارة لا يفتنه
 المسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والنبي وهو سفة لا يفتنه بالحكم وخاء ان مجرد
 اطهار المجرة

هـ يصح الفسك
 امام الحرمين ان يجعل اطهار المجرة تصديقا بغير ان يقول جعلته رسولا وابشانه الرسالة فيه
 كقولك جعلك وكبلا واستبكتك لشيء من غير قصد الى اخبار واعلام بثبت وخصوله انه يعتبر القول
 فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم لانني الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال (قال خاتمة)
 لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري كعلم الصديق رضي الله عنه وبغير من ثبت عنه
 عن الكذب كمتخصص التورية والانجيل في نبوة نبينا عليه السلام وكاختيار موسى عليه السلام
 بنبوة هارون وكالب ويوشع عليهم السلام فيما ذكر امام الحرمين من انه لا يمكن نصب نبي لغير

حارثي اثبات النبوة على الاطلاق على
 المكرين هو للمجرة لا غير وهذا لا ياتي
 خلق العلم الضروري بها او ثبوتها
 باخبار من ياتي آخرها كتاب

على النيرة سوى المجرة لان ما يقدر دليلا ان لم يكن خارقا للعادة او كان جارفا ولم يكن مقرونا بالدعوى لم يصلح دليلا للاسحاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على ما يصلح دليلا للنيرة على الاطلاق وحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لانبي قبله ولا كتاب واما ما سألني من الاستدلال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بما شاع من اخلاقه واحواله فعند ان المجرة على ما بين ان شاء الله تعالى (قال المبحث الثالث) في طريقة الفلاسفة هم يقولون بالاحتياج الى النبي والشرعية وبثبوت المجرة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي يحتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء والمواثيق واللباس الواقي من الحر والبرد والسكن الملائم بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل باصناعات ولا يمكن للانسان الواحد القيام بجميعها بل لا بد ان يخبر هذا بذلك وذلك يجتبط آخر وآخر فبحر الآلة له الى غير ذلك من المصالح التي لا غناء للتويع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بعمليات فيما بينهم ومعاوضات ولا ينظم الا بقانون متفق عليه مبنى على العدل والانصاف ضابط لما لاحصره من الخريجات التي لا يقع الجور فيختل امر النظام لما جعل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يراجه وذلك القانون هو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي مقبلا عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل واستحقاق طاعة واتباع والا لما قبلوه وان نقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة على وفق ذلك القانون ويراجعون في مواضع الاحتياج ومطابق الاشتناء فلذلك الخصوصية هي البعثة والنيرة وذلك الانسان الشارع لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج من مصالح البقاء هو النبي فلا بد من امر مختص يدل على ان شريعته من عنده وبقتضى لمن وقف عليه ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المجرة قالوا وهذا الانسان هو الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرحه في الشفاء وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية لمركبة والمركبة بمعنى ان نفسه القدسية بصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادئ العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضية وحاضرة وآتية وقله اشتغالها الى الامور الجاذبة الى الخسنة السافلة تكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من دفعة اذ لا يخل هناك ولا احتياج وانما المانع هو الشذوذ القوي الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل عن عالم العقل وان قوته التخيلية تكون بحيث يمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا بخاطريه ويسمعونه كلاما منظوما محفوظا وان قوته الحركية تكون بحيث يطبع لها هيولى العناصر فيصرف فيها تصرفها في بدنه فيعنون بالخصائص هذه القوى وبمشاهدة الملك هذا المعنى فلا بد الاعتراض بان الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات قد يوجد غير الانبياء فلا يكون من خواصهم وان مشاهدة الملك وسماع كلامه مجرد عبارة لا يقولون بمعناها على ان الخاصة قد تطلق على الاضافية وان ما ذكر بمجرد اعتبار مقارنته بالتحدي بصير خاصة حقيقة واما تقريرهم في المجرات فاجاب انه لا يبعد ان يختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي عبادا لافعال غريبة بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او بسبب اضطرارها من غير اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو شأن اكثر الاولياء وهذا لا ينافي اتحاد النفوس بحسب النوع وتفصيل الان المشهور ومن معجزات الانبياء وكرامات الاولياء ثلث بحسب القوة الانسانية والقوة الحيوانية

قال الحكماء ان الانسان يحتاج في تعيشه الى اجتماع مع بني نوعه وتشارك لا يتم الا بمعاملات ومعاوضات تقتضي قانون متفق عليه يقرره على ما ينبغي من تميز عن الآخرين بخصوصية من قبل خالق الكل وآيات تقتضي اقراره والاعتراف به وهي بحسب القوة الانسانية الاطلاع على المغيبات لاتصال النفس بعالم الغيب وبحسب القوة الحيوانية باعتبار الحركات ظهورا فاعمال بجرا عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة ومسدن فاسدة ونحو ذلك لاختصاص النفس بقوة التصرف فيماعداد بدننها من الاجسام وباعتبار السكات الامسالك عن القوت مدة غير مفادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستنباعها القوة اغاذية وخوادمها ومن ههنا اجازان تمثل اقوته التخيلية الكاملة العقول المجردة والنفوس السعوية سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر اشباحا مصورة تخاطبه وتحديث في سمعه كلاما منظوما يحفظ ويتلى وهذا هو الوحي وزول الملك والكتاب واما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش ونجاة المماد وصلاح المباد مع نفي القصد والفرض من افعاله والعلم بالجرئى على الوجه الجري في اوصافه فقرروه بان العناية الالهية اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللائق تقتضي فيضان ذلك النظام على الترتيب والتفصيل الذي من جلته وجود الشروع والشارع ليكون الموجود على وفق المعلوم ولا يخفى في ان هذا لا يكفي فيثبت بالضرورة من الدين

على الله عليه وسلم لا به ادعى
سأله وهو ظاهر وتظهر الهجرة
لا به اتى بالقرآن المجزى واشهر من
المفاتيح وتظهر منه ما لا يستاد من
الاحوال اما النوع الاول مدقيان
الاجازات صلى الله عليه وسلم تحدى
يا فصر سورة مد مصارع العلماء
مع كثرتهم وشهرتهم بل صيغته قد لا
عن المعارضة الى المعارضة وهو دليل
المجزى ووجه الاجاز عند الاكثرين
كونه في الطبقة العليا بين البلاغة
وعند الكثيرين الصرفة وهي ان
الله تعالى صرف القول عن المعارضة
مع القدرة عليها ورد بان فصحاء
العرب انما كانوا يتجنبون من ذلك
لامن عدم المعارضة مع سهولتها
وبان ترك كمال البلاغة ادخل في
الاجاز بالصرفة ويقول تعالى قل
لئن احببت الانس والجن الاية
وقبل كونه على اسلوب غريب مختلف
لما دل عليه كلامهم وقيل سلامته
عن الاختلاف والتناقض وقيل
اشتغاله على دقائق العلوم والحكم
والمصالح وقيل على الاجساد عن
المفاتيح وردت بان خرافات مسيلة و
غيره على ذلك الاسلوب وكلام كثير من
العلماء والحكماء سالم عن الاختلاف
والتناقض ومثمل على العلوم
والحقائق وكثير من السور خال
عن الاحراز عن المفاتيح ووجه دفع
المطاع احبالا ان رؤساء العرب مع
حذاقهم وعداوتهم اعترقوا به
وادعوا ولم يطعنوا بل بسره لكمال
حسه الى السحر وتفصيلا الجواب
عما يورد به بعض المعاند من اعداء
الدين مثل ان فيه غير العربي
كلاسترق والسجل وكيف يكون
يترى ما يباوان فيه خطاه من جهة ؟

باعتبار الحركات والسكنات ما لا اول الاطلاع على المعانيات وانس بهد لتحقيقه في حال النوم على ما
تعرّف من تلك وتسمعه من غير كونه في ذلك فبالبالغ من المبادى العالمة عنى العاقل والمفوس
السياسة والمنفعة يصور ما يستد اليها من الحوادث لما تقرر من انها عالم بذاتها وان العلم بالعلم
والاسباب يوجب العلم بالعلول والاسباب غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي
خال من قيد الهذبة وخصوص الرقبة والكلام قد يدركونها على الوجه الجري اما يتجملها
جريدة بمودة الحواس الباطنة على ما قرر عيا الحكماء واما لا رتبة هيا في العوس المتعوبة
كذلك على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالبادى العالمة ضرورة لها منضمان
العلوم عليها يحصل القوة لها وزوال المانع اعنى الشواغل الحسية عنها بمنزلة من آخذ بحلقة
تخاذى شغل الشمس ولا يلزم من ذلك استقياسها بجميع ما في المبادى من الصور لان يقول كل
صورة انما ماداد يخصها والى في ظهور حركات واعمال تعبر عن انما لها اشارة تحدث
رياح وزلازل وحرق في هلاك شخص خاص فكلما وخراب مدن فائدة وابحار المبادى من الاجساد بل
من الاصابع ليس بعيدا عن علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والمعرف لا الحول والاطماع
فيجوز ان يكون بعض العوس من القوة بحيث تصرف في اجسام آخر غير بدنها بل في كلية العالم حتى
كانها نفس العالم العاصرو لذلك الامساك من القوى مدة غير متعدي وليس بعيدا كما في بعض الامراض
لاشغال الطبيعة بهم في الاخلاط الفاسدة ويحلل المواد الدرية عن تحليل المواد المحمودة والرطوبات
الاصيلة لمجوح الى البديل فيعوز في حق الاشخاص الكاملة لا يجذب نحوهم الى جناب
القدس بالكلية واستبيا عنها القوى الحسية التي يهاها الهضم والشهوة والتعظيم وما يتعلق
بذلك بل لا يبعد ان يكون هذا في حق هؤلاء اولى واقرب منه في المرض اكون احتياح
المرض الى الغذاء اوفر واوفى اما لا فتحلل رطوباته بسبب الحرارة العنيفة المهيمة بسوء
الراح واما ثانيا قل فرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية فيحفظ الرطوبات التي لها تعدل
الحرارة احر من ذلك لما عرض له اسباب المرض المضادة لها من القور واما ثانيا فاختصاص
العوارف باخر يقتضي الاستعانة عن الغذاء وهو ان يكون البس في الحاصل بسبب ترك القوى
البدنية افعالها عند مشاغلها النفس واما تقر برهم ان قول الوحي وظهور الملك مع انه
من المحدثات دون الاجسام فهو ان الشئ ومن يجري مجراه في عدم استبلاء الحواس عليه
قد يشاهد صورا عرية ويسمع اصواتا عجيبة ليست بمد ومدة صرفة ولا وجود في افسار
بل في القوة المخيلة والحس المشترك ورعلا يكون متأدية اليه من طرق الحواس الظاهرة
بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الاسباب نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم
العقل قلبية الالتفات الى عالم الحس ومخيلة شديدة جدا قوية التاني من عالم ليس قلبية
الامعاس في جانب الطاهر لا مصيها المصورة ولا يشعلها المسوسات عن افعالها الخاصة
ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم اريب ويمثل لقوة التخيلة لا يقول المجردة
والعوس لمعاونة اشباعا مصورة سيما العقل الفعالي الذي له زيادة اختصاص بعالم العاصم
فتخطبه وتحدث في سمعه كلاما مسعوا يحفظ ويشئ ويكون ذلك من قبل الله ولا شك
لامن الانسان وهذا معنى الوحي وزول الملك والكتاب وقديكون ذلك على غاية الكمال فيهم
عنها بمشاهدة وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقر برهم في كون انسى موهوبا
من قبل اليسارى تعالى لحفظ الطام وسلاح العاد في المعاش والمعاد مع انهم لا يشئون له الفعل
بالاختيار والعلم بالجزئيات ويقطعون به بل جميع المبادى العالمة لا يعمل لعرض في الامور العالمة
فهو ان العالمة الالهية تخافوا له اعنى احاطة علمه السابق شطام الموحودات على الوجه الالىق

٤٠ الأعراب مثل أن هذان أسخريان
 وأن فيه مقدار إحدى عشرة آية من
 كلام النضر وهي رب أشرح لي
 صدرى الآيات فكيف يصح التصدي
 بسورة وأقلها ثلث آيات وأن فيه
 ما يتسك به أهل الغواية مثل الزجن
 على العرش استوى وأن فيه عيب
 التكرار كقصه فرعون وقبلى
 آله ربكمنا تكذبان وويل يومئذ
 للمكذبين وأن فيه اختلافا كثيرا
 في القراءات فكيف يصح قوله لو كان
 من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
 كثيرا وأن فيه التناقض مثل
 فيومئذ ليسئل عن ذنبه أنس قبلهم
 ولا جان مع قوله فوبرك لئسأ لنهم
 اجعنين والكذب المحض مثل ولقد
 خلقناكم ثم صوناكم ثم قلنا للملائكة
 اسجدوا لآدم والشعر من كل بحر
 مثل قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء
 فليكفر وغير ذلك والجواب أنه لا يعد
 توافق اللغتين أو جعل أنكلى عربيا
 تعلما وإن الخطأ إنما في الخطأ
 على ما بين في علم النحو وأن المحكى لا يلزم
 أن يكون عبارة المحكى عنه وفي
 التشابه فوائد مثل مثوبة النظر
 أو التوقف والتكرار ربما يكون من
 الحسن والاختلاف المنفي هو تفاوت
 النظم بحيث يقصر عن الانحياز وهو
 التناقض والكذب والشعر من
 الجهل بغير التفسير ومعنى الشعر

في الأوقات المترتبة التي يقع كل موجود منها في واحد من تلك الأوقات يقتضى إفاضة ذلك
 النظام على ذلك الترتيب والتفضيل الذى من جلته وجود الشرع والشرع واجب ماله
 يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه وعن مخاطبه بكيفية الصواب في ترتيب وجود
 الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وعلى اجس النظام وأن لا يكون هناك اتعاضات قصده
 وطلب منه تعالى وهذا ما قال في الشفاء أن العناية الإلهية تقتضى المصالح التي لها منفعة بما في البقاء
 كإتيان الشعر على الاستفاد وعلى الحاجين وتغيير الأخص من أقدمين فكيف لا تقتضى المنفعة التي
 هي في محل الضرورة للبقاء ولتهدى نظام الخير وأساس المنافع كلها وكيف لا يجب وقد وجد
 ما هو مبنى عليها ومتعلق بها وكيف يجوز أن يكون المبدأ الأول والمثبته بعده يعلمون ذلك
 ولا يعلمون هذا في الجملة قالوا بوجوب البعثة وزعم النبوة فمن قال هي واجبة في الحكمة أراد بتفقه
 النظام على الوجه اللابى ومن قال في العناية أراد بمثل النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعة
 أراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الإفصاح من قال أن المدير الذى يسوق
 النوع من النقصان إلى الكمال لا يدين بعبث الأتباء ويجهل الشرايع كما هو موجود في العالم ليحصل
 النظام ويتبين الشخص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذى خلقوا لاجله
 (قال المحدث الرابع محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم) أرسلت إليهم دين الحق ولم يخالف في ذلك من أهل الملل
 والأديان إلا البعض من اليهود والنصارى وخيانتهم عليه السلام ادعى النبوة وظهور المجرة وكل
 من كان كذلك فهو نبي لما ينشأ من عوى النبوة فالتوا تروا اتفاقا حتى جرت مجرى الشمس
 في الوضوح والإشراق وأما ظهور المجرة فلا نه اتى بالقرآن وأخبر عن المعينات وأظهر أفعالا
 على خلاف المعتاد وبلغت جللتها خداتوا وأن كانت تفاصلها من الأحاد فلتكلم في الأنواع
 الثلاثة أما النوع الأول ففيه ثلاث مقامات لسان إعجاز القرآن ووجه الإعجاز ودفع شبه الطاعنين
 أما المقام الأول فهو والله صلى الله عليه وسلم تعالى عليه وسلم تحدى بالقرآن ودعا إلى الأيمان بسورة مثله
 مصافح البلاء والفجاء من العرب العرباء مع كبريتهم كثرة رمال الذهباء وخصى البطحاء
 وشهريتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية ونها أكرمهم على المباشرة والدفاع
 عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فيجوز حتى آثروا المعارضة على المعارضة وبتلوا
 المهج والأرواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل البساتين وفر
 الدواحي وعدم الصارف والعلم يجمع ذلك قضى كسائر العادات لا يقدح فيه احتمال أنهم
 تركوا المعارضة مع القدرة عليها أو عارضوا ولم ينقل البساتين كعدم المبالاة وقلة الالتفات
 والاشتغال بالمهيات وأما المقام الثاني فالجهور على أن إعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا
 من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسايقهم وعلماء الفرق
 بجهارتهم في فن البيان وأحاطتهم بأساليب الكلام وهذا مع اشتماله على الأخبار عن المعينات
 الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقائق العاوم الأكاديمية وأحوال المبدأ والمعاد ومكارم الأخلاق
 والإرشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدينية والتبوية على ما يظهر للتدبرين
 ويجئ على المتفكرين وذو هب النظام وكثير من المعتزلة والمرضى من الشيعة إلى أن إعجاز
 بالصرقة وهي أن الله صرف ضمهم المخدئين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك إما بسبب قدرتهم
 أو بسبب دواعيهم أو بسبب العلوم التي لا يدعها في الأيمان بمثل القرآن بمعنى أنها لم تكن حاصلة لهم
 أو بمعنى أنها كانت حاصلة فإنها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه أنه كان حذرهم
 العلم بنظم القرآن وأعلم بأنه كيف يؤلف كلام يساويه أو يتاوه والمتعادان من كان عنده هذان
 العلمان يتمكن من الأيمان بالمثل إلا أنهم كانوا ولو ذلك أنزال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم

وفيه فظهر واجتوجوا الزايات فبلغ بان قصص العرب كانوا قادرين على التكلم مثل مغزوات السورة
 ومزكياتها القصيرة مثل المجدلة ومثل رب العالمين وهكذا الى آخره وكانون قادرين على الايمان
 مثل السورة وثانيان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة
 النفاة وابن مسعود رضي الله تعالى عنه قد اتي مترددا في القاعة والعود بين ولو كان انظم القرآن
 منجزا بقصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول بان حكم الجمل قد يختلف حكم
 الاجزاء وهذه بعينها شبهة من نبي قطعة الاجزاء والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل
 من آحاد العرب قادر على الايمان بمثل قصايد قصصهم كما مر في القيس وامرأته واللازم
 فيمكن البطالان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى قصور
 بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس يظهر لكل احد بحيث لا يبي له تردد امثلا وقيل اعجاز نظم
 العرب الخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقبل بسلامته عن الاختلاف
 والتناقض وقبل باشغاله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقبل باخباره عن المغيثات
 ورد بان حقائق مبيلمة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم وبانه كثيرا ما يشتمل كلام البلغاء
 عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاختيار عن المغيثات
 التي لا توجد الا في قليل من الكتاب فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز ينظمه الخاص
 وكونه بلاغة النظم ليجعل مذهبين متقابلين ويحيل كون الاعجاز بالمرتب جميعا فلهذا قال
 ينسب الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الانساز
 والنظم الخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ زعموا ان بعض الخطب
 والاشعار من كلام اعظم البلغاء لا ينحط عن جزالة لقرآن انحطاطا ينشأ فاطع الاوهام ولا يفتدرا
 نظم وكيف ايضا هي نظم القرآن على ما روي من زعماء مسيلة الكذاب القيل وما ذررك
 ما القيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل فلزم كون الاعجاز بالنظم البدع مع الجزالة عن البلاغة
 وهو التعبير عن معنى شديد بلفظ شريف وان ينشئ عن المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القرآن
 سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير مترادف
 ونقبة والاخبار عن المغيثات المستقلة متكررة متوالية فليس معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه
 يخالف المعتاد من اساليب كلام العرب اذ لم يهتد به كون المقاطع على مثل تعلمون ويؤمنون والمطامع
 على مثل يا ايها الناس ويا ايها المرسل والمطامع ما لحافة وعظمة لوز وامثال ذلك ومعنى الثاني ان نظم
 بالغ في فصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طرق البشر وكان معنى النظم
 على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جمعها مرتبة المعاني متسلسلة
 الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبيد القاسم ان النظم هو توالي معاني
 الحقوق بين الكلام على حسب الاغراض التي يصاغ بها الكلام وهذه اربعة بيان في بعض
 كتبنا في فن البيان وقد استبدل صلى بطلان الصرفة بوجوه الاول ان قصص العرب انما كانوا
 يعجبون من حسن نظمهم وبلاغتهم وسلاستهم في جزالة ورفصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى
 وقيل يا ارض ابلي ما لك آية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع معوانتها في نفسها الثاني
 او قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعجاز ببلاغة وعلو طبقة لان كلاما كان اول
 في البلاغة وادخل في الركعة كان عدم يمتنع المعارضة ببلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل ان
 اجتمعت الناس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان
 ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن في لا يكون مقدور لبعض ويتوهم كونه

مقدورا لكل فيصدي في ذلك فان قيل لو كان القصد الى الانحياز بالبلاغة لكان ينبغي
ان يوثق بالكل في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على
ان ياتي بانهما واصح ما اوتي به وابلغ وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل
بالارض ابلع ما لك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اوفق بالعرض ووضح
في المقصود بمنزلة صانع يبرز من مصنوعاته ما ليس غاية مقدوره ونهاية مسوره ثم يدعو جواهر
الخداني في الصناعة الى ان ياتوا بما يوازي او يداني دون ما القناه واهون ما ابتداء واما المقام
الساكن فاشراق العرب مع كمال حداقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه
الظمن بخالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوا الى الشجر على ما هو دأب المحجوج المبهوت
نعيما من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعتزوا به لبس من جنس خطب الخطباء واشعر
الشعر ان له حلاوة وعلية طلاوة وان اسافه مغدقة وانما له مثرة فارتوا المقارعة على المعارضة
والمقالة على المقالة واني الله الان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعتادين وحين
انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق المجدين اخترعوا مظايع لبست الالهة
للساخرين وضجكة للناظرين منها ان فيه كانت غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطناس
والمغالب فكيف يصح انه عربي مبين فردبان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم
والتركيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطاء من جهة الاعراب مثل ان هذان
لساخران وان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون ولكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون
يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة ورد بان كل ذلك صواب على
ما بين في علم الاعراب ومنها ان فيه مما يكذبه حيث اخبرناه لا يتيسر للبشر والجن
بل الانس والجن الايتان يمثل سورة منه وافل السور ثلث آيات ثم حكى عن موسى مع اعترافه
بان هارون اقصح منه مقدارا حدى عشرة آية منه وهى قوله رب اشرح لى صدرى ويسر لى امرى
الى قوله انك كنت بشا بصيرا ورد بان المحكى لا يلزم ان يكون لهذا النظم بعينه على ان المختار
عند البعض في التحدى به سورة من الطوال او عشر من الاوساط ومنها ان فيه مثلها بهات
يمسك بها اهل القواية كالجمجمة يمثل الرحمن على العرش استوى ورد بانها مثل المنيوبة بالنظر
والاجتهاد في طلب المراد اولها واولها لا تخصى بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه
عب التكرار كعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكعادة فسلى الاله ربكما تكذبان وويل يومئذ
للكذابين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يقرره علماء
البيان فيما وقع منه في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
وانت تجد فيه من الاختلاف المسموع من اصحاب القراءة ما يربى على اثني عشر الفاورد بان
المراد من الاختلاف المنى هو التفاضل في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة
الايجاز لا يقبل تقدير الطمن فاسد عن اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت المزموم
لانا نقول لا بل هو مبنى على ان كلمة لوفى اللغة تنفيذ انشاء الجراء لا ابتفاء الشرط يعنى عدم وجدان
الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا جلت كلمة لوفى الآية على ما هو قانون
الاستدلال كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فله واستدلال بنى اللازم على نفي المزموم
اى لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا
لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع
قوله فويل ربك لنسألتهم اجمعين عما كانوا يعملون ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام
الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تناقض في الكلامين ورد بمنع وجود شرائط التناقض

وعزى ذلك على الفصل في كتب التفسير ومنها ان حبسه الكذب المحض بقوله تعالى
 وما تخافواكم بصور ما كنتم قلنا لئلا نرسلهم لادعهم لقطع بان الامر للشيء وذلك يمكن بعد
 خلفنا وتصويرنا وديان المراد خلق انفسهم وتصويره ومنها ان فيه التمرين على تحريم وقطع
 وما عكسه التمرين على طول في شئ فليز ومن شاء فليكرم ومن المديد واضمح العاك لما عكسنا
 ومن لم يسلطه على الله امر كان مفعولا ومن الزافر ويخبرهم ويضركم عليهم وليس
 صدور قوم مؤمنين ومن الكليل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهرج تافه
 لئلا يترك الله علينا ومن الزجر وثابت عليهم طلالها وتلك قطوفها تلالا ومن الزول
 وجفان كالجواب وقد في زوايا من الشرايع قال فليخطبكم بلست اري اومن المسترخ اما خلقنا
 الانسان من نضلة ومن الخيف ارايت الذي تكذب بالدين فذلك الذي يدع اليك ومن المسترخ
 يوم التصادم يولون عدوين ومن المقتضب في قلوبهم من من ومن الخيل مطاوعين من المؤمنين
 في الصدقات ومن المغارب والحق لهم ان كيدى متين وزديان مجرد كون اللفظ على هذا الاثر ان
 لا يمكن بل لا بد من تعدل الزن وعند الله من التفتة على ان في كثير مما ذكر نوع تغير ولو لم
 فالتغليب واسع (قال وما النوع الثاني) من انواع العجرات اختاره عن القيوب المسماة
 المستقلة اما الماضية فكقصة موسى وقرون وقصة يوسف وقصة ابراهيم ونوح واولاد وغيرهم
 عليهم السلام على تضامها وطواها من غير سماع من اخذوا لائق من كتاب على ما شئ الله
 قوله ذلك من ايام القيب نوحها اليك ما كنت تعلم انت ولا قومك من قبل هذا واما
 المستقلة فبها في القرآن كقوله تعالى وعندكم الله مقامكم كثيرة تأخذ وتم الم غلبت الروم الى
 قوله وعند الله لا تخيف الله وعدمه من في قلوب اعدى ككروا الى عبسهم الجمع ويولون الدين
 من دعون الى قوم اولى باس شديد لتخلفهم في الارض لئلا يدخلن المسجد الحرام ليدعوا على الدين
 كله لا يأتون بمثل فان لم يلقوا وان يلقوا ان الذي فرض عليك القرآن لادبك الى معاد ومنها
 ما ليس فيه كقوله عليه السلام على رضى الله عنه يقال بعدى الناكين والفاسطين والمأزنين
 اعيار تغفلك الفئة الباغية وقوله عليه السلام ذوبت في الارض فارس مشارقها ومغاربها
 فسيلع ملك امتي ما روي لي منها وقوله اخلافة بعدى ثلثون سنة واخيياره يهلك كسرى
 وقبصر وزوال ملكها وان في كونهما في سبيل الله وباسيلا الازك الى غير ذلك مما روي
 في صحاح الاحاديث وقد اقررت بدعوى النبوة فخير عن الكرامات ويطهر اية النفس وصراح
 الاعمال وزك المراجعة الى احوال الكرايك والنظر في الانبياء فخير عن السحر والكهانة
 والجوم وانشال ذلك (قال وما النوع الثالث) من انواع العجرات افعال ظهرت منه عليه السلام
 على خلاف السادتي على الف قد فصلت في دلائل النبوة بعضها اربا صمد ظهرت قبل
 دعوى النبوة وبعضها تصدفة ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ياتية في ذاته وامور متعلقة
 بصفته وامور خارجة عنها فالاول كالنور الذي كان شلق في آتاه الى ان راد وكو لادته
 نحو ما سرور واضع احدي يديه على صدره والاخرى على صدره وما كان من عام النبوة بين كنفه
 وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط وروية من خلفه كان يرى من قدومه والاشاق
 كاستجماهم الغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسجادة
 والزهد واتواضاح لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصاراة على مناع النبوة والمواظبة على
 مكام الاخلاق وكلوغة النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتعهد المصالح الدينية والديوية
 وككوة بحجاب الدعوة على ماضي لابن عباس رضى الله تعالى عنه بقوله اللهم فقعه في الدين
 قصارا نام المفسرين ودعا على غيره في اهل بيتهم عليه كاس من كلال فافترسه

(واما النوع الثاني) من الماضية
 قصص الانبياء وغيرهم ومن
 المستقلة الواردة في التزويل قوله
 تعالى وعندكم الله مقامكم
 تأخذونها الم غلبت الروم الى قوله
 تعالى لا تخلف الله وعده سبحانه
 الجمع ويولون الدين لتدخلن المسجد
 الحرام ومخوذ ذلك وفي الحديث قوله
 صلى الله تعالى عليه وسلم لعل كرم
 الله وجهه تغفل بعدى الناكين
 والفاسطين والمأزنين ولم يرد في
 الله تعالى عنه سنة تلك الفئة الباغية
 وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم يبلغ
 ترب امتي ما روي لي منها واخيياره
 يزوال ملك كسرى وقبصر وباسيلا
 الازك وغير ذلك من
 ٧ اما النوع الثالث فكان الدور الذي
 كان يتقل في آتاه وولادته نحو
 مشرورا وخاتم النبوة وروية من
 خلفه وكا تصدق بغير الصدق
 والامانة والعفة والشجاعة
 والفصاحة والسجادة والزهد
 والتواضع والشفقة والتسليم
 والمعارف وانكاره والمصالح وكوة
 مستجاب الدعوة وكثرة الاوتان
 وسقوط شرف قصور الاكاسرة لادته
 ولادته واضلال السحاب عليه
 وانشقاق القمر واغلاق الشجر
 وتسليم الحجر ونوع المساء من بين
 امسابعه وحين الجذع وشكارة
 النبق وشهادة الشاة الميمومة
 وتسبيح المحصى ونحو ذلك مما لا يكاد
 يخصى من

الاسد وعلى مضرب قوله اللهم اشد وطأنك على مضرب واجعل عليهم سنين كسني يوسف
 فتح الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من القار بقوله يا ارض خذي به
 فساخنت قوائم فرسه وانشالت كغرور الاوثان سجدا ايلمة ولادته وسقوط شرف قصور الاكاسرة
 واطلال السحاب عليه وكاشف القبر وانفلاق الشجر ونسليم الحجر ونوع الماء من بين اصابعه
 الى ان رويت الجود ودوابهم وشيع الخلق الكثيرين طعامه السير وخين الجذع في مسجد المدينة
 حين انتقل منه الى المنبر وشكابة النوق عن اصحابها وشهادة الشاة المسوية يوم خير بانها
 مستحقة ودور الصرع من الشاة اليابسة الجرباء لام مصدحين مسخ يد عليها وخطاب
 الذئب وهب ابن اوس بقوله العجب من اخذني شاة ههنا محمدي عو الى الحق فلا تحبونه
 وتسبح الحصى وغير ذلك مما لا يعد لا يحصى (قوله وقد يستدل ٧) ما سبق هو العمد في اثبات النبوة والزام
 الحجة على الجادل والمعاذ وقد ذكر وجود اخر تقوية له وتجيها وارشاد الطالب الحق وتعلما الاول انه قد
 اجتمع فيه من الاخلاق الجمدة والاصناف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعمالية
 والحاسن الراجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن ما يجزم العقل به لا يجمع الا بنبى وتفاصيل ذلك
 تصنيف على حدة الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعتهم بما يتلوا بالاعتقادات والعبادات
 والمعاملات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقائق الحكمة علم اقطعا انها ليست
 الاوضاع الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الانبياء اثبات انه انتصب مع ضعفه وفقره
 وقلة اعوانه وانصاره خربا لاهل الارض اجادهم واوسطاهم واكاسرهم وجبارتهم فضل
 آرائهم وسفه احلامهم وابطل دلائلهم وهدم دولهم وظهر دينه على الادبيات وادعى صرا الاعصار
 والازمان وانتشر في الاقاليم والاقطار وشاع في المشارق والمغارب من غير ان تقدر الاعداء
 مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيتهم وفراط حجتهم وعصيتهم وبذلهم غاية
 الوسع في اطفاء اقوارهم وطمس آثاره على ايجاد شرارة من نازعه فهل يكون ذلك الابعون الهى
 وتأييدهم سوى الرابع انه ظهر احوج ما كان الناس الى من يهدي الى الطريق المستقيم ويدعو
 الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل
 وانحراف في المال واختلال للدول واشتغال للضلال واشتغال بالحال فاعرب على عبادة
 الاوثان وورد النبات والفرس على تعظيم النيران ووطئ الامهات ولترك على تخريب البلاد
 وتعذيب العباد والهند على عبادة القبر وسجود الحجر والشجر والبهود على الجحود والنصارى
 حيارى فبين ليس بوالد ولا مولود وهكذا تثار الفرق في ادوية الضلال واخية الحيال والخيال
 اقلق بحكمة الملك الحق المبين ان لا يرسل رجلا للعالمين ولا يبعث من يحدد امر الدين وهل
 يظهر احد يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا النيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
 بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرز كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن
 خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه افضل الصلوات واكمل التحيات
 (الحاشي في النصوص ٧) لو ارادة في كتب الانبياء المتقدمة من المتولة الى العربي المشهورة فيما
 بين ائمتهم امانى التورية فهنا ما جاء في السفر الخامس جاء الله من طور سيناء واشرق من سبعم
 واصتعلن من جيب فاران يري الاخبار عن انزال التورية على موسى بطور سيناء والابنجيل على
 عيسى يسعير فانه كان يسكن من سبعم بقرية تسمى ناصره وانزال القرآن على محمد بمكة فان
 فاران في طريق مكة قبل العدن بملين ونصف وهو كان المنزل وقد بقي اليوم على يسار الطريق
 من العراق الى مكة وهذا ما ذكر في التورية ان اسمها اقام ربة فاران بمعنى يادى العرب ومنها
 ما جاء في السفر الخامس انه تعالى قال لموسى صلى الله تعالى عليه وسلم اني مقيم اهلهم نيبا من بني

٧ وقد يستدل بوجوده اخره بعد
 للمصنف بنبوته صلى الله عليه وسلم
 احدها ما اجتمع فيه من الكمالات
 العلمية والعملية والنفسانية والبدنية
 والخارجية الثاني ما اشتمل عليه
 شريعتهم من امر الاعتقادات
 والعبادات والمعاملات والسياسات
 وغير ذلك الثالث ظهور دينه
 على الاديان مع قلة الانصار
 والاعوان وكثرة اهل الضلالة
 والعدوان الرابع انه ظهر على
 فترة من الرسل واختلال في الملك
 وانتشار انضال واشتغال المحال
 واقترار الى من يحدد امر الدين
 ويدفع في صدور المخددين ويرفع اواء
 المتفكرين ولم يكن بمكة
 الصفة غيره من العالمين

٦ (الحاشي في النصوص الكتب السماوية)
 في التورية جاء الله من طور سيناء
 واشرف من سبعم واستعلن من جبال

شارة في وقت التمسك في المصلحة
 وادكم من التمسك به معكم ورفعة
 ان يكون مدم الى كيد وفي الزود
 ايها المتشارك السيف فاداموسك
 وشرايسك وقرونة مهجة بميتك
 وهايك المستوراة والام يترون شئت
 واما المكرون فاكرم اعلى جوهلي
 وعاد وفيه منشئت الاخرين القديح
 في السخ مثلنا وفي نسخ دين موسى
 مضموسا اما الاول فلو جوهسين
 احدهما ايه اما لا المصلحة فعبث
 والمصلحة لم يعاها الا الجاهل
 او المتها واه لها ثم رعاها فبداه
 فقلنا المصلحة تجددت وثارت بها
 ان الحكم اما وقت فقيه ففسده
 فاكوت بسفها واما ويد ففسده
 شفاقص واما مري في عزم الله اما
 ان يستري الابد ولا يرتع وال غاية ما
 ففسدها لا رفع ولا نسخ قلنا مري
 من نوقت الوجوب مثلنا وثابده
 وما مده والمعلوم استمرار الوجوب
 الى وقت السخ ولا تما قص فيه
 وان كان الواجب ابدا كما اقلنا
 صوم الابد واجب واما الشافعي
 فلو جوهين احدهما نوارا ما يبد مثل
 يسكو ما لبث ابدا قلنا اعتراه ولو سلم
 به سارة عن طول الزمان وفيه ما
 ان كان كان قد صرح بدوام شريعتهم
 فذلك او بانقطاعها لزم نوار ذلك
 لو قرأ الدواحي ولم يتوار او سك
 من الامر لزم ان لا يتكرر ولا يتقرر
 حتى ينسخ وقد قرر قلنا صرح
 بالانقطاع ولم يتوار لقلة الدواحي
 والسنة وكل طبقه او سك وتقرر
 تحكم الاصل او تكرر والاسباب ومن

[illegible]

ان لا رفع ههنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعى سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبيان نسخ
 شريعة موسى عليه السلام لوجهين الاول انه تواتر النص منه على تأييد هامثل تمسكوا بالسبت
 ابدا وهذه شريعة مؤبدة مادامت السموات والارض والجواب انه افقراء على موسى عليه السلام
 ودعوى تواتره مكابرة وواضح لما ظهرت المعجزات على عيسى او محمد عليهما السلام ولا يظهر وه
 في زمانهما احتياجا عليهما ولو اظهر وه لاشتهر اتوفر الدواعي على انه كثير اما بعد بالتأييد
 فالدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان يكون صريح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها
 فيلزم ثبوته لكونه من الامور العظام التي تتوفر الدواعي على نقلها ولم تواتر اوسكت عن الدوام
 والانعطاف فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها
 بالنسخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي ولقلة الثاقفين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان
 بحث نص الاقل من القليل اوسكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرار الاسباب والحال او على ان
 الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر دليل العدم (قال البحث الخامس ٢) يريد انه مبعوث
 الى الثقلين لالى العرب خاصة على ما رجع بعض اليهود والنصارى زعمانهم ان الاحتياج
 الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكاين ورد بناصر من احتياج الكل الى من يجد دأمر
 الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالخرافات وانواع الضلالات
 مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لاني بعده ولا نسخ
 لشريعته هو انه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل التأويل وواظهر المعجزة على وفقه وان كاي المعجز
 قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل اني رسول الله اليكم جعاقل اوحى
 الى انه استمع نفر من الجن الآيات ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين لا يقال
 في القرآن ما يدل على ان التوراة والانجيل هدى للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن
 ويخالفه فيخص هداية القرآن وبعثة محمد عليه السلام بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه
 بقوله وما ارسلناك من رسول الا بلسان قومه لانا نقول لها هدى للناس من قبل نزول القرآن
 او هدى لهم الى الايمان بحمد عليه السلام والاتباع لشريعته لما فيها من البشارة ببعثته
 والاتباع عن الاهتداء باتباعه فان قيل اليس عيسى عليه السلام حيا بعد نبينا رفع الى السماء
 وسبزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا بسعة الاتباعه على ما قال عليه السلام
 في حق موسى انه لو كان حيا لما وسعه الاتباع فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث نبي بعده
 واجمع المسلمون على ان افضل الانبياء محمد لان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خیرامة اخرجت
 للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وتفضل الاممة من حيث انها امة تفضل للرسول الذي
 هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسول ومجربته الظاهرة الباهرة باقية على وجه
 الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قائمة في القيامة على كافة البشر
 الى غير ذلك من خصائص لا تعد ولا تحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات
 اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة حتى قال عليه السلام
 انا اكرم الاولين والآخرين على الله تعالى ولا فخر فقال عليه السلام لا تخبروني على
 موسى وما ينبغي لعمد ان يقول اني خير من يونس بن متى تواضع منه واختلقوا في الافضل
 بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله
 واطيبانه وقيل موسى لكونه كلم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصيقه وفضله النصارى
 على الكل بانه كلمة القاها الى صميم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة
 نساء العالمين المطهرة عن الادناس وزنى في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في الهدى بعبودية نفسه

المبحث الخامس قد دلت النصوص
 وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى
 الناس كافة بل الى الثقلين لالى العرب
 خاصة وانه خاتم النبيين لاني بعده
 ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء
 وامتة خير الامم واختلقوا في الافضل
 بعده فقيل آدم وقيل ابراهيم وقيل
 موسى وقيل عيسى وفضله النصارى
 على الكل بانه روح من الله تعالى
 وتقدس وكلمة القاها الى سيدة نساء
 العالمين المطهرة عن الادناس وتزنى
 في حجر الانبياء وتكلم في المهد ولم يخل
 قطع عن التوحيد والشراف ولم يلتفت
 الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يسع
 في هلاك احد ولم يمت بل رفع الى السماء
 واختص بمعجزات مثل الاحياء قلنا
 بل الافضل من كان غاية في التوحيد
 والمعارف وانه في الخبرات والكمالات
 مع ولادته من المشركين والمشركان
 ونشأته فيما بينهم ومن دام على
 ملاحظة جناب القدس مع الشغل
 الظاهر بما يؤدى الى نظام امر العباد
 في المعاش والمعاد والى رفع قواعد
 الحق وهدم اساس الباطل بالجهد
 ومن اختص بمعجزة باقية على وجه
 الزمان ورووضته ظاهرة تأتيتها الزوار
 وتسنزل بها البركات منه

ومراح النبي صلى الله عليه وسلم الى
 المسجد الأقصى ثابت بالكتاب وهو
 وهو في القبة وبالحمد واجاع
 القرن الثاني ثم الى السماء بالحبر
 المنقش ثم الى الجنة والارض والى
 طوق العالم ثم الى الواحد وما روى عن
 هاتئذ رضى الله عنها انها قالت والله
 ما فعلت جسد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وص معاوية انها كانت رثا
 صالحه لا يدرى ما ذكرها على انه
 الواضع المراح للروح او في المنام لما
 نكروا الكفار عارة انكار متن
 لا يابى معصومون عما يلقى مقتضى
 المعجزة كالكتب في السليخ وحوزة
 القاضي سبوا وص الكفر وحوزة
 الارافقه حيث جسدوا لذت مع
 القول بان كل ذنب كفر وص تعدد
 الكفار سماعا وعقلا صد المعتزلة
 وحوزة المشيئة وص الصغار المغفرة
 وكذا تعدد غير المغفرة
 خلافا لآراء الخريجين واني هاشم
 والمختار من سهول وكسيرة ايضا لثا
 لو صدر عنهم الذنب لازم حرمة
 انشاءهم ورد شهادتهم ورحوب
 لحرهم واستحقاقهم العذاب والدم
 وعدم يلهم عهد السوة وكونهم غير
 مخلصلين وغير مزارعين في الخيرات
 وغير معدودين من المصطفين الاحبار
 والوزراء منية وفي قيام بعض الوحوه
 على الصعيرة وسهول كبيرة نظير
 اخنوخ المخلص بانقل من سبب المعصية
 والذنب اليهم ومن توتهم واستعارهم
 والجواب اجال رد ما قل احاد او حل
 التواتر والمنصوص على السهو واورث
 الاولى او ما قل البينة او نحو ذلك
 في العاصيل في العاصير

وروي عنه انه لم يخل وما من اتوا وحد والاشرايع والافاق الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بملأها
 ولم يدر حرقت يوم ولم يسع في حلاله من اوسيدها او استمتع بها ولا في اخذ مال ولا ولد ولا ابنة
 لا يجد معجزة من احياء النور واره الاكس والارض انهر المعجزات واشهرها ثم هو في السماء
 ومن ذمرة الاحياء وتبوءه فيما اتقى عليها نور الاراء واعتزف بها حاتم الانبياء والحوالي ان البعض
 من تلك حجة اما شاهد به صلى نبيا كما ولادة من المشركين والمشركات والارقي في حجرهم
 المواظبة على التوحيد ولطعات وكلائال على الجهاد وقع المشركين وفهر اعياده الدين وكما
 لم يصالح بطام العالم مع الاستمرار في التوجه الى جباب القديس وايضا معيذاتي في الجاهل
 تلك الشهيرة باخبار من ينسأ وكذا مع ذلك ما يهي من معجزات نعم الكون ميتا في الارض اسع
 للامة من الصكون حيا في السماء بحيث صار في الروضة المقدسية مع بطا للبركات ومصعبا
 للدعوات وموطا للاجتماع على الطايات الى غير ذلك من انواع الخيرات ونيرة محمد صلى الله
 عليه وسلم في اطلاقه الجسد وشهد به رب الارض والسماء واسق عليه من سيقه من الايداء
 وحده لئلا يصطب العبد والاحياء وقد اشرق الارض بوزها اشراق النعمين في كبد
 السماء فصباح الحياء باح الكلاب في الليلة القمراء (قال خاتمة) قد ثبت معراج ابن صلى الله
 عليه وسلم بالكتاب والسنة واجاع الامة الاب الحلاف في انه في المنام اوفى القبة وبالروح وقيل
 او بالجسد والى المسجد الأقصى فقط الى السماء والحق انه في القبة بالجسد الى المسجد الأقصى
 بشهادة الكتاب واجاع لقرون السالين ومن بعدهم ثم الى السماء بالاخبار المشهورة والمكر
 مستند الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الاراء بخبر الواحد وقد اشتهر به تحت
 لقريش المسجد الأقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال غيرهم وكان على ما اجد وبما رأي
 في السماء من العجائب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الاحاديث لما
 انه امر ممكن احرمه الصلابة ودليل الامكان ابناء ثل الاجسام فيصور الحرق على السماء
 كالارض ويروح لاسان كيميه وايضا عديم دال الاتباع وله لايزن من في حين وقوعه محال
 وايضا لو كان دعوى النبي صلى الله عليه وسلم المعراج في المنام او بالروح لما اكره الكفرة غاية
 الانكار ولم يرتد بعض من اتلم زبدانته في صدق النبي عليه السلام فيسلك الخصال في اروي
 عن ما يشه رضى الله عنها انها قالت والله ما فعلت جسد رسول الله وعن معاوية انها كانت
 روثا صالحة وانت جسدك على تقدير صحة روايته لا يصلح عمن في عاصمة ما ورد من الاخبار
 واقول كبار الصحابة واجاع القرون اللاحقة (قال المبحث السادس) في عصمة الانبياء وقد
 سبق ان المعجزة تقتضي الصديق في دعوى السوة وما يتعلق بها من الشائع وشريعة الاجكام
 فاية هم صدوره عن الانبياء من العباد اما ان يكون ما قبلها لم يقتضيه المعجزة كالنبي في ان ياتي
 بالذات او لا واثنى ايمان يكون كفرا ومعصية غيره وهي اما ان تكون كفرة كالقتل والراثة ومعصية
 مرة كسرقة لقمة والطرف بحة او غير مغفرة ككذبة وهم معصية كل ذلك لما عدا
 اوسهوا وبعد البينة او قتلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما يتا في مقتضى المعجزة وقد
 جوزة القاضي سهوا رعايته انه لا بد حل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقدر جوزة
 لا يورق من الخواص ثله على تجوزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشبهة اظهار
 نية واحترزا عن القيام النفس في الهيمنة ورد بان اولى الاوقات بالنية ابتداء الدعوة لضيق
 الداعي وشوك في الخصال وكذا عن تعدد الكثرة بعد الامة فعندنا سيما وعبد المعتزلة عقلا وحوزة
 المشيئة اما لعلم دليل الاتباع وايضا لما سيجي من شبه الوقوع وكذا عن الصغار المغفرة لاحلالها
 بالدعوة الى الاتباع ولها ذمت كشر من المعتزلة في تني الكثرة في التمسك ايمانا واصل

السبعة الى ثلثي الصغار ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكسائر بعد العشرة مطلقا والصغار عمدا
 لاسهوا ولكن لا يصرون ولا يقررون بل ينهون فينبهون وذهب امام الحرمين مناووا بها منهم من المعتزلة
 الى تجوز الصغار عمدا انا الله صذر عنهم الذنب لزم امور كلها متفقوا الاول حزمة اتباعهم لكنه
 واجب بالاجماع وقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم
 لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الانية والاجماع على ذلك لكنه مشف للقطع بان من رد شهادته
 في القليل من شئاع الدنيا لا يسهق القول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم
 ورجزهم لعدم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه مشف لاستلزامه ايادهم المحرم
 بالاجماع وقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الانية الرابع استحقاتهم العذاب واللعن واليوم
 والدم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن بعض الله وسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله
 على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله تأمرن الناس بالبر وتنسئون انفسكم لكن ذلك
 مشف بالاجماع ولكونه من اعظم المنكرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدى
 الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد اغواه
 الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لا عويتهم اجدين الاعبادك منهم المخلصين
 لكن اللازم مشف بالاجماع وقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلاصناهم بحالصة ذكر الداروقى
 يوسف انه من عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعينه واللازم قطعي البطلان
 الثامن عدم كونهم مسارعين في الخيرات ومعدودين عند الله من المصطفين الانبياء واذلاخير في
 الذنب لكن اللازم مشف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا ينسارعون في الخيرات وانهم عندنا
 من المصطفين الاخبار وحصول المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو
 فيما يتعلق بالشرعية وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بركه ولا طبع واستحقاق العذاب ورد
 الشهادة انما يكون بكثرة او اضرار على صغيرة من غير ائابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق
 العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانية ومع ذلك فلا يتأذى به انبي بل ينهيج بمجرد كبره
 سهوا او صغيرة او عمدا لا بعد المرة من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
 ولا من حزب الشيطان سيما مع الانية وعلى كون الخيرات لعدم كل فعل وترك فسارعة البعض
 اليها او كونه من زمرة الاخبار لا يتأذى صدور ذنب عن آخر سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة
 فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبره سهوا او الصغيرة الغير المنقر عمدا على ما هو المتنازع محل
 نظر ارجح المخالف بما نقل من اقايب من الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب
 اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب عنه اما اجبا لا فهو ان ما نقل آحادا
 من ردود وما نقل متواترا او منصوبا في الكتاب محمول على السهو والنسيان او ترك الاولى او كونه
 قبل البعثة او غير ذلك من الخيالات والتأويلات واما تفصيلا فقد كور في التفاسير وفي الكتب
 المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم عليه السلام فامر ان اخذ منها ما ورد في التبريل من انه
 عصى وغوى وازله الشيطان وحالف النهى عن اكل الشجرة واعترف بظلمة نفسه وعووب
 قول او فعلا بقوله تعالى امر انه كما عن تلكم الشجرة وبرزع اللباس والاخراج من الجنة
 ثم تاب الله تعالى عليه واجتباه والجواب انه كان قبل البعثة وكيف ولم تكن له في الجنة
 امة او كان عن نسيان لقوله تعالى ففسى وام يخذله ههنا او كان زلة وسهوا حب
 ظن ان المنهى شجرة بعينها وقد قرب فردا آخر من جنبها وانما عووب ترك التيقظ
 والتدبر لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا هو
 الظاهر الان فيه تسليمنا للمدعى وانما نيهما قوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة

ثم جعل منها زوجها الى قوله جعلناه شركاء فيما اتاهما ولم يقل احسن في حق الانبياء بالشرك
 في الاوهية واو قبل البعثة فالوجه انه على حذف المتضاف اي جعل اولادهما له شركاء يداين
 قوله تعالى فمالي الله عما يشركون او المراد ما وقع له من الميل الى ملاعبة الشيطان وقبول وصوفته
 او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها
 عريضة قرشية واشراكهما فيما اتاهما الله نسبة اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار
 ونحو ذلك واما الشبهة في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله تعالى يا نوح انه ليس من اهل بيتك
 تكذيب له في قوله ان ابني من اهل البيت والجواب انه ليس للتكذيب بل للتشبيه على ان المراد بالاهل في
 الوعد هو اهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل بيتك او انه اجنب منك وان اقصته الى نفسك
 بايانك لما روي من انه كان ابن امرأته والاجبي انما يبعد من آل النبي اذ كان له عمل
 صالح واما الشبهة في حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله تعالى هذا ربي فويل
 فعله كبيرهم واني سقيم والجواب ان الاول على سبيل التقرض والتقدير كما يوضع الحكم الذي
 يراد ابطاله او على الاستفهام او على انه كاذب في مقام القدر والاستدلال وذلك قبل البعثة والساق
 على التعريض والاستهزاء والشك على ان به مرض السهم والحزن عن عبادهم والنجي على ما قبل
 واما الشبهة في قصة يوسف من جهة تعقوب عليهم السلام الاطراف في المحبة والحزن والبكاء
 والجواب انه لا نصية في ميل النفس سيج من بلوح عليه آثار الخير والصلاح وابع الكمال ولا في بيت
 الشكرى والحزن الى الله تعالى في مصائب يكون من جهة تعقوب سبب ما قبل انه كان من خوف
 ان يموت يوسف عليه السلام على عردين الاسلام ومن جهة الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا
 من الكذب والجواب انهم لم يكونوا انبياء ومن جهة يوسف الهام المشار اليه بقوله تعالى ولقد هممت به
 وهم بها وجعل السقاية في رحل اخيه والرضا بسجود اخوته وابوه له والجواب ان ذلك
 قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان رأى برهان ربه على ان يكون الجواب المحذوف ما دل عليه
 الكلام السابق ويكون التقدير لولا ان رأى برهان ربه فاطمها او المراد الميلان المنحدر
 في الطبيعة البشرية لا الهام بالعصية والقصد اليها او هو من باب المشارفة اي شارف ان يهيم
 بها وبالجملة فلا دلالة ههنا على العزم والقصد الى العصية فضلا عما ذكره الحشوية
 من الحشويات ولهذا ورد في هذا المقام من الشاء على يوسف ما ورد من غير ان تنجي عليه زلة
 او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه بل باذن الله
 تعالى ونسبة السرقة الى الاخوة توريط عما كانوا فعلوا يوسف مما يجري مجرى السرقة او هو
 قول المؤذن والسجدة كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام والمصافحة لو كانت مجرد اعتناء
 وتواضع لاوضع جبهة واما في قصة موسى فقل القبطي وتوبته عنه واعتزافه لكونه من عمل
 الشيطان فمحمول على انه كان خطاء وقبل البعثة واذن للحرية في اظهار السحر بقوله القوام اتم
 ملقون ليس رصايه بل الغرض اظهار ابطاله او اظهار مجرته ولا يتم الا به وقيل لم يكن
 خرا ما حينئذ والقاء الألواح كان عن دهشة وتخبر لشدة غصبه والاخذ برأس هارون وجره اليه
 لم يكن على سبيل الايذاء بل كان يذنبه الى نفسه ليعتص منه حقيقة الحلال فخاف هارون
 ان يحمله بنو اسرائيل على الايذاء ويقتلوا الى شتمته الاعداء فلم يثبت به لك تنب له ولالهرون
 فانه كان ينهاهم عن عبادة العجل وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعله الخضر كان
 باذن الله تعالى واما في قصة داود عليه السلام فلم يثبت سوى انه خطب امرأته كان خطبها
 اوريا فزوجها اولياؤها داود دون اوريا اوسال ان ينزل عنها فيطلقها وكان ذلك عادة في عهده
 وذكر زلة منه لاستغناؤه بتسعة وتسعين والحصان كما ملكين ارسلهما الله تعالى اليه لينبهاه

فلما نذبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسباق الآيات يدل على كرامته عند الله تعالى وتزاهته
 عما ينسبه اليه الحشوية الا انه بالغ في التضرع والتخزن والبكاء والاستغفار استغظاما للزلزلة
 بالنظر الى ماله من رفيع المزلزلة وتقرير الملكين تمثيل وتصوير للقصة لاختبار بمضمون الكلام
 ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخصصين كالالصين دخلا عليه للسرقه فلما رآهما
 اخترعا لدعوى او كانا راعى غنم ظلم احدهما الآخر والكلام على حقيقته واما في قصة سليمان
 فامورا حدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافيات الجياد الخ وذلك انه اشتغل
 باستعراض الافراس حتى غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشي فاغتم
 لذلك واسترد الافراس فعقرها والجواب ان ذلك كان على سبيل السهو والتسبان وعقر الجياد
 وضرب اعناقها كان لظهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى والتصدق على الفقراء من احب ماله
 على ان من المفسرين من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير توارت للجياد لالشمس
 وانما طفق مسح بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا لاصلاح آلد الجهاد بنفسه
 وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الآية فان كان ذلك ماروى انه ولد له ابن فكان يغذوه
 في السحابة خوفا من ان تقتله الشياطين او تخبله بماراعه الى ان القى على كرسيه ميئا فنبه لخطائه
 في ترك لتوكل فاستغفر واناب فهذه اعمالا بأس به وغايته ترك الاولى ولبس في التحفظ ومباشرة
 الاسباب ترك الامتثال لاهل التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ماروى انه قال
 لا طوفن الالبلة على سبعين امرأة كل واحدة تأتى بفارس مجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله
 فلم تحصل الا امرأة واحدة جاءت بشق ولده حين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالتفت
 القابلة على كرسيد واما ماروى عن حديث الخاتم والشیطان وعبادة الوثن في بيته وجالوس الشيطان
 على كرسيه فعلى تقدير محتمه يجوز ان يكون اتخذ التماثيل غير محرم في شريعته وعبادة التماثيل
 في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشبهه قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي من الحسد
 وعدم ارادة الخير لا غير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طالبا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه
 ولاق بمحاله فانهم كانوا يتخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشيا في بيت الملك والنبوة
 ووارثا لهما واظهارا لا يمكن طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقبل اراد ملكا لا يورث
 منى وهو ملك الدين لا الدنيا او ملكا لا سلبه ولا يقوم فيه غيرى مقامى كما وقع ذلك مرة وقبل
 ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهى القناعة وقبل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره
 ولا يحافظ فيه على حدود الله واما في قصة يونس مما يشبهه قوله تعالى وذا النون اذ ذهب
 مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه فالجواب ان المغاضبة على الكفار المعاندين لا على الله تعالى
 ومعنى لن نقدر ان نصيق عليه كفاي قوله تعالى فقد ر عليه رزقه فلا يوجب شك في القدرة
 ومعنى الظلم في قوله انى كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهذا معنى قوله تعالى ولا تكن
 كصاحب الخوت اى في ترك الصبر على معاناة الكفار واما في حق نبينا فقتل استغفر لذنبك
 ولقد تاب الله على النبي وبغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ومحول على ما فرط منه من الزلّة وترك
 الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان الشرايع والاحكام وقبل انه ضل في صباحه
 في بعض شعاب مكة فردّه ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل في طريق الشام حين خرج به
 ابو طالب وبالجملة لا دلالة على العصيان والايال عن طريق الحق ولذا قال ماضل صاحبكم
 وما غوى وقوله ووضعنا عنك وزرك مثل ما صكنا ن يشل عليه ويغمد من فرطاته قبل النبوة
 او من جهله بالشرايع والاحكام او من نهالكه على اسلام اولي العناد وتلهيته وقوله عفا الله
 عنك لم اذنت لهم ناطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبيره

حيرت قوله ما كان لي ان يكون له اميرى انه قوله اول كتاب من آية سبق لمسلم في "خذتم فيه
 حساب منسوب على تركه الفضل وهو ان لا يرضى يا حبيب الخبيثية والقداء وكذا الكتاب
 وغره لم تحرم ما احل الله له وقوله تعالى حبس وتول ان جاء الاممى وماروى من له قرا
 بعد قوله امرايتم الثلاث والى ومات ثلاثة الاخرى فهذه العزلة على وان شانهم لغير
 قد احبهم جبريل باوقع منه حزن وشاق حوفا شديدا فتركه قوله تعالى وما رسلنا من رسول
 ولا نبي الا انذلقى اى اشدحان في امينه فسلية له فالجواب انه كان من النساء الشريكات لا تميدا
 منه وقيل بل انما يقى من الملائكة وكان هذا قرأه فصح وقيل متى تحنى الى حبس النفس
 وكان الشيطان يوسوس اليه غير المهدى فيخرج الله وسأوسه من نفسه ويهديه الى الصواب
 وقوله وتلقى في عينك ما الله يبدى ويغشى الساس والله اعنى ان ثبت له حساب على انه اتقى
 في نفسه من بنة زوج ذيف عند تعلق زيد اياما خوفا من طعن المنافقين ولاخفاء في ان احبها
 امر وشوى خوفا من طعن اعداء الدين ليس من الصعاب فضلا عن اكبار مل غايته ذلة وترك
 الاول وكذا ميلان القلب لربك ولما نزل قوله يا ايها النبي اتقى الله ولا طرد الذين يدعون ربه
 فلا تكون من المتزين لكن اشركت لتعطين عاقل وان كنت في شك مما نزلنا اليك فاستل الذين
 يفرق الكتاب والجواب ان الاسر لا يقتضى سبحة تركه ولا الهى سبحة فعله ولا الشرط وقوع
 معذرة وما لجنه منة جوز الصغيرة جدا على الالباء في معرض الاجتهاد لا فالحق فيها لانبيا
 ولا نبيا فان قيل ما بال ذلة الالباء حكيت بحيث تقرأ باعلى الصوت على وجه الزمان مع ان الله
 غفر سار وقد امرنا بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا لئلا يدلى على صدق الانبياء وكون ما يافون ليس
 يا من الله من غير اخفاء لشي اوليكون امتحانا للامم كيف يفعلون بابيائهم بعد ان يملأوا
 على زلاتهم وليعلموا ان الانبياء مع جلالة قدرهم وكثرة طاعتهم كيف الجاوا الى الضرع
 والامتناع في ادى ذلة وان الصغيرة ليست مما يقدح في الولاية والايان البتة او تقع مكرمة لا تحلة
 بحيث لا يعتاب عليها ولا عقاب (قال خاتمة ٦) من شروط السوة للذكورة وكان العقل ولذكورة
 والله طنة وقوة الرأى ولو في الصبي كهنسى ويحصى عليها السلام والسلامة عن كل ما يفسد منه
 كرمنا الالباء وعهر الالهات والعفة والمحافظة له وبالمقرة كالميرس والجذام ونحو ذلك
 والامور المحلة بالزوة كالاكل على الطريق والحرف الدينية كالجماعة وكل ما يخل بحكم بعثة
 من ادله اشرايع وقبول الامة (قال وقد ورد ٨) يعنى قد ذكر في بعض الاحاديث بيان عدد الانبياء
 والرسول على ماروى عن ابى فراس غارى له قال قلت لرسول الله صلى عليه وسلم كم لا نبياء
 فقال مائة الف واربعة عشر واثلاثون الف واثلاثون الف واثلاثون الف واثلاثون الف واثلاثون الف
 بعض العلماء ان الاول ان لا يفسر عددهم لان خبر الواحد على تقدير اشتغاله على جميع الشرائع
 لا يصح الا لظن ولا يمتثل الا في الامليات دون الاعتقادات وهما حصص عددهم بخلاف ظاهر قوله
 تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص وشكك ايضا في قوله وثبات نبوة من ليس
 نبي ان كان عددهم في الواقع اقل مما ذكره في النبوة عن هو نبي ان كان اكثر فالادلى عدم التسبب
 على عدد (قال المبحث الرابع ٧) جمهور المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة تظهر في صور
 مختلفة وتقوم على افعال شاققة هم عباد مكرمون يوابون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة
 والذكورة واستقر الخلاف بين السابقين في صفةهم وفي قضايتهم على الانبياء ولا فاطع في احد
 اياتين قلنا كرتسكت الفرقة في المقامين المقام الاول اعنى العصمة فتمسك المبينون بمثل
 قوله تعالى وهم لا يشكرون بخافون واهم من فوقهم ويعلمون ما يومرون وقوله تعالى ان
 عباد مكرمون لا يفسدوا قولهم بما قولهم يعلمون الى قوله وهم من خشية مشفقون وقوله تعالى

٧ (خاتمة) النبوة شروط بالذكورة
 وكان مثل وقوة الرأى والسلامة
 من المقرات كرمنا الالباء وعهر
 الالهات والعفة والمحافظة له وبالمقرة
 كالميرس والجذام ونحو ذلك
 والامور المحلة بالزوة كالاكل على الطريق
 والحرف الدينية كالجماعة وكل ما يخل بحكم
 بعثة من ادله اشرايع وقبول الامة
 (قال وقد ورد ٨) يعنى قد ذكر في بعض
 الاحاديث بيان عدد الانبياء
 والرسول على ماروى عن ابى فراس غارى
 له قال قلت لرسول الله صلى عليه وسلم
 كم لا نبياء فقال مائة الف واربعة عشر
 واثلاثون الف واثلاثون الف واثلاثون
 الف واثلاثون الف واثلاثون الف
 بعض العلماء ان الاول ان لا يفسر عددهم
 لان خبر الواحد على تقدير اشتغاله على
 جميع الشرائع لا يصح الا لظن ولا يمتثل
 الا في الامليات دون الاعتقادات وهما
 حصص عددهم بخلاف ظاهر قوله
 تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من
 لم نقصص وشكك ايضا في قوله وثبات
 نبوة من ليس نبي ان كان عددهم في
 الواقع اقل مما ذكره في النبوة عن هو
 نبي ان كان اكثر فالادلى عدم التسبب
 على عدد (قال المبحث الرابع ٧) جمهور
 المسلمين على ان الملائكة اجسام لطيفة
 تظهر في صور مختلفة وتقوم على افعال
 شاققة هم عباد مكرمون يوابون على
 الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة
 والذكورة واستقر الخلاف بين السابقين
 في صفةهم وفي قضايتهم على الانبياء
 ولا فاطع في احد اياتين قلنا كرتسكت
 الفرقة في المقامين المقام الاول اعنى
 العصمة فتمسك المبينون بمثل قوله تعالى
 وهم لا يشكرون بخافون واهم من فوقهم
 ويعلمون ما يومرون وقوله تعالى ان عباد
 مكرمون لا يفسدوا قولهم بما قولهم

لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يخفون في ان امثال
 هذه العمومات تعيد الظن وان لم تفد اليقين وما يقال انه لا عبرة بالظنات في باب الاعتقادات
 فان اريد انه لا يحصل منه الاعتقاد الجازم ويصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وان اريد
 انه لا يحصل الظن بذلك الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الاول ان ابليس مع كونه
 من الملائكة بدلل تناول امر الملائكة بالسجود في قوله تعالى واذقنا للملائكة سجودا لا دم
 اياه ولذا هو رب بقوله تعالى وما منعك ان تسجد اذ امرتك وبديل صحة استنساخه منهم
 في قوله تعالى فسجدوا لابلوس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس ابى
 واستكبر وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن امر ربه وانما ادريج في الملائكة
 على سبيل التغليب لكونه جنوا واحدا منهم ورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار او كان
 من طائفة من الملائكة مستغما لجن شأنهم الاستكثار لا نقول هذا منع كونه كلاما على السند خلاف
 الظاهر الثاني ان قولهم في جواب اني جاعل في الارض خليفة اتجعل فيها من يفسد فيها
 ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب الخليفة واستبعاد فعل الله تعالى بحيث
 يشبه صورة الانكار بمعنى انه لا ينبغي ان يكون واتباع للظن ورجح بالغيب فيما لا يليق وعجب
 بانفسهم وزكيت لها امثال هذه فخل بالعصمة لا محالة والجواب ان الاغتياب انما يكون حيث
 الغرض اظهار قصة الغير والتزكية حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولا يتصور ذلك
 بالنسبة الى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة اختلاف من يتصف
 بما لا يليق بذلك مع وجود الاولى والا ليق وانما علموا ذلك باعلام من الله تعالى او مشاهدة
 من اللوح او مقايسة بين الجن والانس بمشاركتهم في الشهوة والفضب المفضيين الى الفساد
 وسفك الدماء لا يقال قوله تعالى انبئني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين اي في اني استخلف
 من يتصف بما ذكرتم بنافي كون ذلك متحققا معا وما لهم باعلام من الله تعالى او اخبار او بمشاهدة
 من اللوح لا نقول المعنى ان كنتم صادقين في اني استخلف من يتصف بذلك من غير حكم
 ومصالح وصفات تلام الاستخلاف اذ التعجب انما يكون عند ذلك ولذا قال في رد عليهم
 اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح لا يقال فقيه دلالة على نفي العصمة باثبات
 الكذب في الجملة لا نقول هذا اعذر من الخطا والسهو لا ينافي في العصمة ولا يوجب الغضبة
 الثالث قصة هاروت وماروت ملكين بنيا بل يعذب بان لا يرتكبا بهما السحر والجواب منع
 ارتكبا بهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل انزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن
 تعلم وعمل به فكافر ومن تحببه او تعلمه ليرفاه ولا يعتربه فهو مؤمن وهما كانا يعطيان الناس
 ويقولان انما نحن فتنة للناس ابتلاء فلا تكفروا اي لا تعتقدوا ولا تعلموا فان ذلك كفر
 وتعذبهما انما هو على وجه المعاناة كما تعاتب الانبياء على السهو والزلة من غير ارتكاب
 بهما كبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحرا وعمل به واليهود هم الذين يدعون ان الواحد
 من الملائكة يرتكب الكبيرة فحاقبه الله بالسبح واما المقام الثاني فذهب جمهور اصحابنا
 والشيعاء الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والفاضي واي عبد الله الحليم بناو صرح
 بعض اصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل
 من عوام البشر اي غير الانبياء انما وجوه ثلثة وعقلية اول ان الله تعالى امر الملائكة
 بالسجود لا دم والحكيم لا امر بالسجود لا فضل للادنى واما ابليس واستكباره والتعليل
 بانه خير من آدم لكونه من نار وادم من طين يدل على ان المأثور به كان سجودا بكرة وتعظيم
 لا سجودا بكرة وزيارة ولا سجودا الاعلى للادنى اعظامه ورفع الميزان وهما من نوح الساجدين

افضلهم على الانبياء تمسك القائلون
 بالعصمة بمثل قوله تعالى وهم لا
 يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم
 ويقعون ما يوعدون يسبحون الليل
 والنهار لا يفترون والمخالفون بان
 ابليس مع كونه من الملائكة ابى واستكبر
 وكان من الكافرين وبان قول
 الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها
 الاية اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل
 الله تعالى والعجب بانفسهم وبان
 هاروت وماروت يعذبان لارتكابهما
 السحر والجواب ان ابليس من الجن
 وعدم الملائكة تعالى وان الاغتياب
 والعجب انما هو حيث يكون الغرض
 منقصة الغير ومنقبة النفس وانما
 عرضهم التعجب والاستفسار عن
 حكمة اختلاف من لا يليق به مع
 وجود الاثني وان هاروت وماروت
 لم يكونا من تكبير السحر ولا معتقدين
 لتأثيره وانما انزل عليهما السحر
 ابتلاء للناس وكانا يعطيان
 ويقولان انما نحن فتنة وتعذبهما
 معاناة كما تعاتب الانبياء وتمسك
 القائلون بفضل الانبياء وهم جمهور
 اصحابنا والشيعاء بوجوه الاول امر
 الملائكة بالسجود لا دم سجدة
 الادنى الاعلى تعظيما وتكرمة لزيارة
 وتحية بدلل استكبار ابليس وتعليله
 بانه خير منه لكونه من نار وادم من
 طين اثني امر آدم بتعلمهم الاسماء
 قصدا الى اظهار فضله الثالث
 ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم
 وآل عمران على العالمين الذين من
 جنتهم الملائكة الرابع ان المواظبة
 على الطاعات مع الشرائع افضل واكساب
 الكمال مع العوائق ادخل في استحقاق
 الثواب

والخلفاء على شرفهم وقد بهم
وكرامتهم وموطنتهم على الطاعة
وترك الاسكار واجيب بانها لا تعد
الفضل انساني قوله تعالى قل
لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول انى ملك واجيب بان
المعنى لست بمالك حتى يكون لى القوة
واستدركه على انزال العذاب بان
الله كما كان محمداً بل اوبى يكون لى العلم
بذلك باحار الله تعالى ولا واسطة
الثالث ما بها كما من هذه الشهرة
ان ان يكون ملكين واحبب له مع
كونه نذيراً من الشيطان انما يصد
الافضل على آدم قل العفة
اربع على شديد القوى معنى حميد بل
والعلم افضل واجيب بانه ما بلغ واعا
العلم من الله الخافس ان يستكشف
المسح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة
المه بون فانه يقال لا يرفع عن
هذا الامر الا بامر ولا من فوجه ولا
يصال ولا من هو دونه واجيب بان
منه انما بعيد لزيادته فيما جعل سدا
لرفع الاستكشاف ككبر عيسى عليه
السلام ولد لابا وارا الا انه
والارض فالعسى ولا من هو فوجه
فى ذلك وهم الملائكة الذين لا اب
اهم ولا ام وقدرون على ما لا يقدر
عليه عيسى عليه السلام السادس
اطرادهم في ذكرهم على ذكر الانبياء
واجب بانه لقدمهم فى الوجود وفى
قوة الايمان بهم لظهور امرهم الساع
انها محرومة فى دوائها متعلقة بانهم باكل
المادة متراة عن طرفة الماداة وعن
الشروع والاعمال متصلة بالكمالات
العلمية والعلماء بالفضل قوية على
الادمال المحسنة مطالعة على اسرار
الغيب سابقه الى انواع الخبرات

الثاني ان آدم اساهم بالاسماء وعلم الله من الحصاص والعلم افضل من المتعلم وسوق الآيات
يسادى على ان العرض اطهار ما حى عليهم من افضلية آدم ودفع ما يورثه من النقصان
ولذا قال الله تعالى انى اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض وهذا يدفع ما يقال
ان اهلهم ايضا علموا ما حى الله تعالى من العلم بالاسماء لما شاهدوا من اللوح وحصلوا فى الارض المشطاوله
بالخبر والاطار المولية اثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران
على العالمين وقد خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء من الاجماع فيكون آدم ونوح
وجميع الانبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة اذ لا تخصص للملائكة عن العالمين ولا جهة
لفسرها الا كغير من المحاولات لاربع ان الله شرعوا على العالمين العلم والفضل كالشهوة والنفس
وسائر الحاجات الشاعلة والموانع الحارحة والداعية والموطنة على العادات وتخلص انكمالات
باعتهم والعلو على ما يصاد القوة العاقلة يكون اشق وافضل والمغنى استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال لو سلم ان الله الشهوة
والهوى وسائر الشهوات فى حق الملائكة مالمادة مع كبره المتعب والشواغل انما تكون
اشق وافضل من الاخرى اذا استوتوا فى المقادير وباقى الصفات وعبادة الملائكة اكثر واوقف
عائهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاحلاص الذى به القوام والخطام واليقين الذى
هو الاساس وانفوى التى هى الثمرة فيهم اقوى واقوى لان طريقتهم العيان لا تليان والمشاهدة
لا المراسلة لا تافول انفساء اشواغل فى حقهم بما لم يشاغل فيه احد ووجود المشقة والام
فى العادة والعمل عند عدم المادى والاضداد مما لا يقتل قلت او كثرت ويكون باقى الصفات
فى حق الانبياء اصف وانى مما لا يجمع ولا يقل وقد يتمك بان الملائكة شغلا بلا شهوة
والهوى شهوة لا عقل والانسان كلهما فاذا ترجح شهوته على عقله يكون ادنى من الهوى
لهوله تعالى بل هم اصل قابض على عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا
حائذ الى ما سبق لان تمام تقريره هو ان الكافر اثر القصاص مع التمكن من الكمال وكل من فعل
كذا فهو اصل واراد من آثر بدونه لان آثر الشيء مع وجود المضاد والمناسق ارجح والاع
من آثره بدونه فليزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من القصاص افضل واكمل من آثره
بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد ذكرنا نبي آدم والكريم المطلق لاحد الاجناس يشعر بهضه
على غيره فصعب لان لذكرهم لا يوجب التفضل سيما مع قوله تعالى وفضلناهم على كثير من
خلقنا نقص لا منه شعر لعدم التفصيل على الملل وليس عبر الملائكة بالايجاع كيف
وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون (قال وتتمك المحامدون ٢) ايضا بوجوه عقلية
وعقلية اما العقلية انهم قولته لى والله يسجد ما فى السموات وما فى الارض من ذاب والملائكة
وهم لا يستكبرون يحاقون ربه من فوقهم ويسلمون ما يؤمرون حصصهم بالوابع وترك
الاستكبار فى السجود وما اشار الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبور ولعظم حاصله
لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامثال الاوامر من جلالها احتجاب المهيبة ومنها قوله تعالى ومن
عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستخسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون وصفهم بالقرب
والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسليم ومنها قوله تعالى لى اهل عباد مكرمون
لا يستغفون بالامول وهم نامرء يعلمون الى ان قال وهم من خشية مشفقون وحصصهم بالكرامة
المطلقة والامثال والخشية وهذه الامور اساس كافة الخيرات والحواف ان جميع ذلك اعطيل
على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى قل لا اقول لكم عندى خزائن الله ولا اعلم
الغيب ولا اقول انى ملك فان مثل هذا الكلام اعياى حس اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال

٧ واجيب بان بعضها على قواعد
الفلسفة وبعضها مشترك وبعضها
معارض الثامن ان اعمالهم اكثر وادوم
واقوم وعلومهم اكل واكثر واجيب
بان المقرون بقهر المضاد وتحمل
المشاق ادخل في استحقاق الثواب
من

ذلك حين استجله قر يش العذاب الذي اوعده وابه بقوله تعالى والذين كذبوا بآياتنا يصهم
المذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملاك حتى يكون لي القوة والقدرة على انزال العذاب
بذن الله كما كان جبرئيل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها
قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اى الا كراهة ان تكونا ملكين
يعنى ان الملكية بالمرتبة العليا وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب ان ذلك تمريه
من الشيطان وتخيل ان ما يسهل في الملك من حسن الصورة وعظم الخلق وكمال
القوة يحصل باكل الشجرة ولو سلم فغاية التفضيل على آدم عليه السلام قبل النبوة
ومنها قوله تعالى علمه شديد القوى يعنى جبرئيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب
ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستكف المسح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اى لا يترفع عيسى في العبودية ولا من هو ارفع منه درجة
كقولك لن يستكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست احلت بشهادة علماء البيان
والبصراء باساليب الكلام وعلمه قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اى مع انهم
اقرب بودة لاصل الاسلام واهذا خص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب
ان الكلام سبق له مقالة النصارى وغيرهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة النبوة بل
الالهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله ولد بلا باب واكونه يبرىء الاكبه والابرص والمعنى
لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا باب لهم ولا من
ويتقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا لالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب
وتأثر الكمالات الا ترى ان فيما ذكرت من المثال لم يقصد الزيادة والرفع في الفضل والشرف
والكمال بل فيما هو مظنة الاستكفاف والرضا كالفلمية والاستكبار والاستعلاء في السلطان وقرب
المودة في النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسول ولا يعقل له جهة
سوى الافضلية والجواب انه يجوز ان يكون بجهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان بهم والاهتمام به
لانهم اخفى فالإيمان بهم اقوى وبالتحرى رض عليه اخرى واما العقابات فنهى ان الملائكة روحانيات
مجردة في ذواتها متعلقة بالهيكل العلوية مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما
مبدأ الشرور والقبائح متصفة بانكمالات العلمية والعملية بالعقل من غير شوائب الجمل وانقص
والخروج من القوة الى الفعل على التسريح ومن احتمال الغلط قوية على الافعال الهيئية واحداث
السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقه الى انواع الخير ولا كذلك
حال البسر والجواب ان معنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنه ان اعمالهم المستوجبة
لثواب اكثر اطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتهم عن مخاطبة المعاصي
المنقصة للاثواب وعلومهم اكمل واكثر اكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ
المنقش بالكاينات واسرار المغيبات والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل
واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنا في وتحمل المنع والمشايق ونحو ذلك على مامر
(قال المبحث الثامن الرولى هو العارف بالله تعالى ٧) صفاته المرانظ على الطاعات المحتجب
عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة
من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المجرة وبمقارنته الاعتقاد والعمل الصالح
والترام متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكيدات تكذيب الكذابين كما روى ان مسيلة دعا
لاعور ان تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد تظهر
الحوارق من قبل عوام المسلمين فخلصواهم من الحن والمكارة وتسمى معونة فلما قالوا ان الحوارق

٧ الصارف همة عما سواه والكرامة
ظهور امر خارق للعادة من قبله
بلا دعوى النبوة وهى جائزة ولو
يقصد الولد ومن جنس المجرات
لشمول قدرة الله تعالى وواقعة
كقصه صريم وآصف واصحاب
الكهف وما تواتر جنسه من الصحابة
والتابعين وكثير من الصالحين
وخالفت المعتزلة لانها توجب
التباس النبي بغيره اذ الفارق هو
المجرة والخروج عن بعض العادة
لكثرة الاولياء وانسداد باب اثبات
النبوة لا حتمال ان تكون المجرة
اكراما لاتصدق يقا والاخلال
بعظم قدر الانبياء لمشاركة
الاولياء والجواب ان الكرامة
لا تقارن دعوى النبوة وكثرتها
تكون استمرار نقض العادة والمقارنة
للدعوى تفيد القطع بالصدق عادة
والكرامة تزيد جلالة قدر الانبياء
حيث نالت منهم ذلك ببركة الاقتدار
وعما هو قوى في منفع الاخبار
بالمغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا
يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسول والجواب انه لو سلم عموم
الغيب يجوز ان يختص بحال القيمة
بقريته السباق اذ يكون القصد
الى سلب العموم او يخص الاطلاع
بما يكون بطريق الوحي

انواع اربعة بحجرة وكرامة ومعونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامته الاولى
 ومنه اكثر المعترلة والاشاذ ابو اسحق بن عمار بن قيس بن مهران كذا قال امام الحرمين ثم يجوزون
 ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة بمصدا واختيار من الولد وبعضهم الى امتناع كونها على
 قضية الدعوى حتى لو ادعى الولد الولاية واعتقد بغير وارث العادات لم يجوز ولم يقع بل بما يسهل من
 مرتبة الولاية وبه ذهبهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع بحجرة لبي كاتفاق الخبر والاعقاب
 النصارى واحياء الموقن قالوا وبهذه الجهات تمتاز عن المعجزات وقال الامام هذه الطرق غير
 سليمة والمرضى عندنا يجوز حجة جوارق العادات في موضع الكرامات وانما تمتاز عن المعجزات
 بخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولد النبوة صار هذا والله لا يستحق الكرامة بل اللذة
 والاهانة فان قيل هذا الجواز يناق للاختصاص بشرطه عديم يمكن الغير من الانسان بالمثل
 بل مقص الى تكذيب النبي حيث يدعى عند العبدى انه لا ياتي احد بمثل ما أتت به تلك المناق هو
 الانسان بالمثل على سبيل الاعتبار ودعوى النبي انه لا ياتي بمثل ما أتت به احد من المعجزين
 لانه لا يظهر مثله كرامة لول او معجزة لبي اخر نعم فبذلك في بعض المعجزات نص فاطم على
 ان احد الانبياء عليه الصلاة والسلام وهو لا ياتي بالحكم بان كل ما وقع بمعجزة لبي يجوز ان يقع
 كرامة لول لساعلى الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وسبيل قدره الله تعالى وذلك
 كالمالك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عادته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى
 الوقوع وجهان الاول ما أتت ببعض من قصة مريم عند ولادة عيسى عليه السلام وله كذا دخل
 عليها كراما بالحجاب وحدث عند هذا رزقا قال يا مريم اني لك هذا قالت هو من عند الله وقصة
 اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين الاطعام وشرب وقصة اصف واتباه بعرض بلقيس
 قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاضا للنبوة عيسى او معجزة لكرامه وانما لم يكن كان
 نبيا في زمن اصحاب الكهف والثاني لسلطان صلى الله عليه وسلم قلنا سببا في القصص يدل
 على ان ذلك لم يكن لقصد تصديدهم في دعوى النبوة بل لم يكن لكرامه بل ذلك ولذا سأل
 ونحن لا ندعي الاجواز ظهور الجوارق من بعض الصالحين غير مبررة بدعوى النبوة ولا مبررة
 لقصد تصديق نبي ولا يضرنا تسمية ارهاضا او معجزة لبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على
 كثير من معجزات الانبياء الجواز ان يكون معجزة لبي آخر والثاني ما توارفت فيه وان كانت التفاصيل
 احاداً من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كروية عمر رضي الله عنه
 على المنبر جنبه ما ورد حتى قال يا سارية الخيل الخيل وسبق سارية ذلك وكثير من احاد
 رضي الله تعالى عنه السهم من غير ان يضر به وامان على رضي الله تعالى عنه ما حكى
 من ان تحصى وبالجملة وظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها
 ليس يعجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يستعملوا به من
 رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهادهم في امور العبادات واجتناب الناسات
 فوقوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يرفعون ادعيتهم وبمعضون حوهم لا يسمونهم
 الا باسم الجاهلة المنصوفة ولا يمدونهم الا في صناد اخاد المبدعة قاعدت تحت المثل السائر
 اوسمعتهم شيا وادوا بالان ولم يعرفوا ان معنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقفا
 الطريقة واضطفاء الحقيقة وانما البحث من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى
 عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بامصرة يوم الزوية وفي ذلك اليوم مكة ان من اعتقد جواز ذلك
 بكفر والانصاف ما ذكره الامام الشافعي حين سئل عما يحكي ان الكوفة كانت تؤوز واحدا
 من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقص العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جاز عند اهل

السنة والخصائص وجوه الاول وهو العدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغيره
اذ الفارق هو المعجزة ورد بما مر من الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني انها لو ظهرت لكثرت
كثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة للعادة هـ ورد بالمنع بل غاية استمرار نقص العادة
الثالث لو ظهرت لغرض التصديق لانسداد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون
ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى تفيد
التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانباء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء
ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل يزيد في جلاله اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت اهمهم
واباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس
وهو في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى
من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء
مرئيين فما يشاهد من الكهنة الفناء الجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والتجيم ظنون
واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع ليس من اطلاع الله تعالى في شيء والجواب ان الغيب ههنا
ليس للعموم بل مطلقا او معين هو وقت وقوع القيمة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه
بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعاً فلا يخاف بل لا امتناع
حيث في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعروف باللام سيما وقد كان
في الاصل مصدرا ويكون الكلام سلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع
البعض على البعض وكذا لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فلا استدلال مبنى
على ان الكلام للعموم سلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع
وذلك ليس بلام (قال خاتمة ٢) حكى عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى
وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبي عن القرب والكرامة كما هو شأن
خواص الملوك والمقرين منه والنبوة عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا
اتباع احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة
والاخلاص ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر
والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجتماع المسلمين والاول خاصه
بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأون عن سوء العاقبة بحكمهم
النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومساهمة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر
المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبي عن البعث والتبليغ من الحق الى
الخلق فبها ملاحظه للجائنين ويتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة فلا تقصر عن مرتبة
ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال لان علامة ذلك نبيل مرتبة النبوة نعم قد يقع تردد
في ان نبوة النبي افضل ام ولايته نحن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام
بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن مائل الى الثاني لما في الولاية من معنى
القرب والاختصاص انتهى يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض
العرفاء ان ما قبل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل
لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوة لان نبوة الشريعة متعلقة بمصلحة الوقت
والولاية لاتعاقب لها بوقت دون وقت بل قام سلطاتها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها
مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبياء وان كانت دائمة من حيث
باطنها الذي هو لولاية ابي التصرف في الخلق بالحق فان الاولياء من امه محمد صلى الله عليه

٢ لا يبلغ الولي درجة النبي ولا يسقط
عنه التكليف بكمال الولاية ولا تكون
ولاية غير النبي افضل من النبوة وانما
الكلام في ولايته فقبل هي افضل لما
فيها من معنى القرب والاختصاص
وقبل بل نبوة لما فيها من الوساطة
بين الحق والخلق والقيام بمصالح
الدارين مع شرف مشاهدة الملك

متن

وسلم حيلة تصرفهم ولا يفتد بهم يتصرف في الحق بالحق إلى قيام الساعة والله ما كانت علامتهم
 المتساوية إذ ليس الولد إلا مظهر التصرف الظني وأما إطلاق القول بسقوط الأمر والهي
 طبعهم المتطابقين ولا أكل الناس في العبدية والإخلاص هم المؤمنون سيما حيث الله مع ابن اسكاليب
 في حقهم ثم أكل حتى ياتيون بأدنى ذلة كل يترك الأفضل لهم حتى من بعض الأولياء له استحقاق الله
 عن التكليف وسأله الاعتراف عن طواهر العبادات فأجابته إلى ذلك بأن عليه العدل الذي هو
 متساو الكسب ومع ذلك كان من حلو المرتبة على ما كان واستخبر بأن المسافر لا يسأل
 من العبادة ولا يفتقر في الشاعة ولا يسأل إلا هو من أوح الكمال إلى حضبض لنفسه واسترول
 من معارج المالك إلى سائر الحيوان والربما يحصل له كماله فيغتنب إلى عالم لغدس ولا يستعرق
 في ملازمة جباب الحق بحيث يذهل عن هذا المسام ويخل بالتكليف من غيرنا ثم بذلك الكثرة
 في حكم غير المكلف كالنمل وذلك ليجر عن حراطة الأمرين وملازمة الجلساتين فرعا يسأل
 دوام تلك الحالة وعدم تعود إلى عالم الظاهر وهذا الدمول هو الجنون الذي ربما يرجع على
 بعض المغول والمتمسكون به هم السعدون بمجاورة العقلاء وبهذا يظهر فضل الإبداء على الأولياء
 فأنهم مع ما استعراقهم أكل وأنفسهم أشمل لا يتجاوزون بأدنى طاعة ولا يذهلون من هذا
 الجانب ساعة لأن قوتهم القدسية من الكمال بحيث لا يشغلهم شيء من ذلك الجانب وهذا
 ينبغي عليهم أدنى ذلة عن جميع الصواب (قال المبحث التاسع عشر) الله ما راسخ خارق للعادة
 من نفس شريفة خبيثة بمسئرة أكل مخصوصة يجري فيها العلم والتفكر ويهدي الاعتبارين
 يعارق المحنة والكرامة وبأنه لا يكون بحسب افتراضه متحيزين وبأنه يختص ببعض الأنبياء أو
 الأمكنة أو الشرائط وبأنه قد يتصدى بمعارضته وبذلك الجهد في الايمان به وبأن صاحب دعوى
 يعمل بالعق ويتصف بالرحس في الظاهر والباطن والحرى في الدنيا والآخرة إلى غير ذلك من وجوه
 المعارفة وهو حد اهل الحق جاز عقلا ثبات سمع وكذلك الاصلية بالعين وقالت المعتزلة
 هو مجرد آراء مالا حقيقة له منزلة الشبهة التي سندها حجة حرركات اليد أو جهاه وجه الحيلة
 فيه لما على الجوار ما صرف في الإعجاز من إمكان الأمر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى فأنه هو
 الخالق وأما الساحر فاعل وكاسب وأيضا ادعاء العقلاء وأما اختلاعات الحكم وعلى الوقوع
 وجوه منها قوله تعالى يعلمون الناس السحر وما نزل على الملكين بسابل هاروت وماروت إلى قوله
 فيتلون منهم ما يفرقون بين المرء وزوجه وما هم بضارين من أحد إلا بأذن الله وهذه اشياء
 باله ثابت حقيقة ليس مجرد آراء وتوهمه وبأن المؤثر والخاص هو الله وحده ومنها سورة الفلق
 فقد اتفق جمهور المسلمين على أنها زلت فيما كانت من سحر لبد بن اعصم اليهودي رسول الله صلى
 الله عليه وسلم حتى مرض ثلث ليال ومهما روى ان حارية سحرت عائشة رضي الله عنها أو ابنه سحر ابن
 عمر رضي الله عنه فتكوعت يده فارق قبل اوضح لسحر لاضمرت السحرة بجميع الانبياء واصحابهم
 وحصلوا لانفسهم الملك العظيم وكيف يصح ان يسحر النبي صلى الله عليه وقد قال الله تعالى والله
 بعصمك من الناس ولا يعلم السحر حيث في وكانت الكفرة يسمون النبي صلى الله عليه وسلم به من مجور
 مع الله طعن بأنهم كاذبون قلنا ليس الساحر يوجد في كل عصر وزمان وبكل قطر ومكان ولا ينفذ
 حكمه كل اوان ولا به في كل شأن والنبي معصوم من ان يهلكه الناس أو يوقع خلاف في تيرة
 لان يوصل ضررا والمالي ينفذ ومراة الكفار بكفره مسجورا انه مجنون ان يزل عقله بالسحر حيث
 ترك دينهم فان قيل قوله تعالى في فصد موسى صلى الله عليه وسلم تخيل اليه من سحرهم انها تسجي
 يدل على انه لا حقيقة للسحر وانما هو تخيل وتوهمه قلنا يجوز ان يكون سحرهم هو ايقاع ذلك
 التخيل وقد تحققت ولو سلم فكون اثره في تلك الصورة هو تخيل لا يدل على انه لا حقيقة له اصلا

فأنه ارامه خارق للعادة بمسئرة اعمال
 مخصوصة يجري فيها التعليم والعلم
 ونهين عليها شدة النفس وتلاني
 فيها المراضة وهو جاز عقلا
 كالكرامة والمحنة وثابت سمع بقوله
 تعالى يعلمون الناس السحر الآية ولما
 ثبت من انه سحر النبي صلى الله عليه
 وسلم وعائشة وابن عمر رضي الله عنهما
 والجمع الكتاب من الكفرة في النبي
 صلى الله عليه وسلم بأنه مسحور اريد
 به روال العدل بالسحر والعصمة المشار
 اليها بقوله تعالى والله يعصمك
 من الناس هي العصمة ان يهلكوه
 أو يوقعوا خلافا في سوته وليس للساحر
 ان يعمل ما يشاء من الاضرار بالانبياء
 وآرائه ملك الخلق وغير ملك وقوله
 تعالى يخيل له من سحرهم لا يدل
 على ان كل سحر تخيل وتوهمه منزلة
 السعد على ما هو رأي المعتزلة
 وأما الاسانة بالعين فكاد تحرى
 بحرى المشاهدات وبها نزل قوله
 وان يكاد الذين كفروا ليرفونك
 يا صارعهم واحلف القائلون بالسحر
 والعين في جواز الاستماع بآرقي والعود
 وفي حور تعلق التليم والتفكير المسح
 والمسئلة فرعية

وأما الامتياز بالعين وهو ان يكون بعض النفوس خاصة انما اذا استحسن شيئا لحققت الآفة
 فشيئتها بكاد يجرى مجرى المشاهدات التي لا تنقر الى حجة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
 العين حق وقال العين يدخل الرجل القبر والجل القدر وذهب كثير من المفسرين الى ان قوله
 تعالى وان يكاد الذين كفروا ليرلقونك بابصارهم الآية نزل في ذلك وقالوا كان العين في بني اسد
 وكان الرجل منهم يتجوع ثلاثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه ام اركا اليوم الاعانه فالتبس الكفار
 من بعض من كانت له هذه الصفة ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فعصمه الله
 واعتز الجباة بان القوم ما كانوا ينظرون الى النبي صلى الله عليه وسلم فنظر استحسن بل مقت
 وبغض والجواب انهم كانوا يستحسنون منه الفصاحة وكثيرا من الصفات وان كانوا يغضونه
 من جهة الدين ثم لا فائدين بالسحر والعين اختلاف في جواز الاستعانة بالرق والعوذ وفي جواز
 تعليق التماس في جواز النفث والمسح واكمل من الطرفين اخبار وآثار والجواز هو الارجح والمسئلة
 بالفقهيات اشبه والله اعلم (قال الفصل الثاني في المعاد وفيه مباحث) وهو مصدر او مكان وحقيقة
 العود توجه الشيء الى ما كان عليه والمراد ههنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن
 الى الاجتماع بعد التفرق والى الحبوطة بعد الموت والارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد
 الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن خلقة
 البدن واستعمال الآلات والتبري عما ابتليت به من الظلمات (قال البحث الاول ٩) كثير
 من مبسحات المتكلمين يرى في اظاهر اجنبية عن العلم بالعقائد الدينية و يعلم عند تحقيق المقاصد
 الاصلية انها نافعة في ايراد الحجج عليها او دفع الشبه عنها وذلك كعادة المعلوم وثبوت
 الجبر والخلاء وصحة الفناء على العالم وجواز الخرق على الافلاك وعدم اشتراط الحبوطة بالبنية وعدم
 لزوم تناسخ القوى الجسمانية وهذا في اثبات الحشر وعذاب القبر والخلود في الجنة
 والنار وغير ذلك هي اختلاف الآراء وانما اخر بحث اعادة المعلوم خاصة الى ههنا
 لما هما من زيادة الاختصاص بامر المعاد حيث لا يفتقر اليها الا في اثبات المعاد
 بطريق الوجود بعد الفناء اتفق جمهور المتكلمين على جوازها والحكماء على
 امتناعها واما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر لكن بناء
 على بقاء ذواتها في العدم حتى لو بطلت لاستحالات اعادتها واختلفوا في الاعراض فقال
 بعضهم يمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما يعاد بمعنى قيام المعنى بالمعنى والى هذا ذهب
 بعض اصحابنا وقال الاكثرون منهم بامتناع اعادة الاعراض التي لا تبقى كالاصوات والارادات
 لاختصاصها عند هم بالاوقات وقسموا الباقية الى ما يكون مقدورا للعبد وحكموا بانه لا يجوز
 اعادتها للعبد ولا للرب والى ما لا يكون مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لما اقتضاها ان الاصل فيها
 لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب
 فذر في بقعة الامكان ما لم يدرك عنه قائم البرهان فمن ادعى عدم اعادة المعلوم فعليه الدليل
 وانما ان المعاد مثل المبدأ بل عينه لان الكلام في اعادة المعلوم بعينه ويستحيل كون شيء
 ممكنا في وقت ممنعا في وقت للقطع بانه لا اثر للاوقات فيما هو بالذات وعلى هذا لا يرد ما يقال ان العود
 وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص وقريب
 من هذا ما يقال ان المعلوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افادة
 زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف
 بالفعل فقد صار قابلية للوجود ثانيا اقرب واعادته على الفاعل اهون ويشبه ان يكون هذا هو الحق
 والمراد بقوله تعالى وهو الذي بدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يقده زيادة الاستعداد

٩ يجوز اعادة المعلوم خلافا للفلاسفة
 مطاقا وابعض المعتزلة في
 الاعراض وابعضهم في غير الباقية
 منها كالاصوات لما اقتضاها ان الاصل
 هو الامكان حتى يقوم دليل الوجوب او
 الامتناع والزمان ان المعاد مثل المبدأ
 بل عند فيمتنع كونه ممكنا في وقت ممنعا
 في وقت بل ربما يدعى ان الوجود الاول
 اقاده زيادة استعداد لقبول الوجود على
 ما يشير اليه قوله تعالى وهو اهون
 عليه وفيه نظر لا يقال له امتنع لاهون
 لازم لاننا نقول فيمتنع اولا

فمعلوم بالضرورة انه لا يتصور عساه وعياه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات لها ولكن
 القريب ان تجعل الاعادة التي جعلت احوال على اعادة الاجزاء وما انتقلت من المواد الى ما كانت
 صله من الصور والذات على ما يشير اليه قوله تعالى قل يحییها الذي اشاءها اول مرة لا على
 اعادة المعلوم لا لم يبق هناك لفساد والمستعد فضلا عن الاستعداد القم به فان قيل
 ما معنى كون الاعادة احدث على الله تعالى وقدرته فبينة لا تنسوا المقدورات بالصفة
 اليها قليلا صكون العمل اهل تارة يكون من جهة الفاعل زيادة شرائط الفاعلية
 وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول وهذا هو المراد ههنا وانما من جهة قدرة
 الفاعل على الشكل على السواء لا يقال غاية ما ذكرتم ان المعلوم يمكن الوجود في الزمان الثاني
 كما في الزمان الاول انظر الى ذاته وهو لا في امتناع وجوده الامر لازم له كما شاع الحكم عليه والاشارة
 اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الابدان نال ذلك التي يدينه وامكان
 الوجود لا يستلزم امكانها لا نقول لو امتنع المعلوم الامر لازم له لا تمتنع وجوده ولا يتصور امتناعه
 ثم امكان وجوده مستلزم لامكان الابدان سيما انظر الى قدرة واحدة على ان المراتب الاعادة ههنا
 كونه معاد او معنى الوجود ثانيا (قال والمكروه منهم من ادعى الضرورة له) وقال الحكم بان
 الموجود ثانيا ليس بعينه هو الوجود ولا خبر يرى لا يتردد فيه العقل عند الخلو عن شوائب
 التقليد وانما نصب واستخسه الامام في المباحث حيث قال وانما ما قال الشيخ من ان كل من رجح
 الى قدرته السليمة ورفض عن نفس الميل والعقيدة شهد عقله المبرح بان اعادة المعلوم
 تمتع والرد بالمع كيف وقد قال بجواره كثر من العلماء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه
 الاول انه لو اعيد المعلوم بعينه لزم تخلف العدم بين الشيء وعينه واللازم باطل بالضرورة وقد منع
 ذلك بجمع وقتين فان معاد الحقيقة تحلل العدم بين زمان وجوده وبين واتصاف ذلك
 الشيء بالوجود السابق واللاحق نظر الى الوقتين لا يتنافى انحساره بالشخص وبكيفية الصحة
 تحلل العدم تحلل الوجود بين العدم السابق واللاحق وحصل صاحب المواضع هذا الوجه
 يساما لدعوى الضرورة وهو مخالف احكام القوم والتحقيق فان ضرورية مقدمة
 الدليل لا يوجب ضرورية المدعى الثاني لوجار اعادة المعلوم بعينه اي بجمع شخصاته
 لاجرا عاده وقته الاول لانه من جلها ضرورة ان الموجد بقيد كونه في هذا الوقت غير الموجود
 بقيد كونه في وقت آخر ولان الوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التباين وبطريقي لازم
 على من يقول يجوز اعادة الشكل لكن اللازم باطل لأفضائه الى كون الشيء متدا من حيث انه
 معاد لا معنى للمتدا لا الموجد في وقته الاول وفي هذا الجمع بين المتقابلين حيث صدق على شيء واحد
 في زمان واحد من جهة واحدة ته يتبدأ ومعاد لما شرعا يده من لروم كونه متدا من جهة كونه معادا
 ومنع اكونه معادا لانه الموجد في الوقت الثاني وهذا قد وجد في الوقت الاول ورفع لانه قد
 والامتيار بين المتدا والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه متدا والامتيار بينهما
 بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الاستعدادات
 والجواب اما لا سلم كون الوقت من الشخصات فاما قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان
 بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك ثبت الى السفسطة وتفسير الاعتبارات والاضافات
 لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا سلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون
 متدا للثمة وما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا اولم يكن هو مسوقا بحسب حدث آخر وهذا
 ما يقال ان المتدا هو الواقع اول لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع
 في الزمان الثاني وهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا معاد

مكبرة ومنهم من تمسك بوجوه
 احدها انه لو اعيد لزم تخلف العدم
 بين الشيء وعينه وهو باطل بالضرورة
 ورد بالنوع بان حاشية فعل العدم
 بين زمان وجوده بعينه ومادام لا
 كتحلل الوجود بين اعداء الشيء
 بعينه انما في انه لو جاز اعادته
 بجمع شخصاته لجاز اعادته
 وقته الاول فيكون مبتدا من حيث انه
 معاد وفيه جمع بين المتقابلين ومنع
 بكونه معادا اذ هو الموجود في الوقت
 الثاني ورفع للاشياء اذ لم يكن معادا
 الا من حيث كونه متدا ورد بان الوقت
 ليس من جملة الشخصات ولو سلم
 فالوجود في الوقت الاول معاد
 كونه متدا اولم يكن الوقت معادا
 اولم يكن هو مسوقا بحسب آخر
 وهذا ما يقال ان المتدا هو الواقع
 اول لا الواقع في زمان اول والمعاد
 هو الواقع ثانيا لا الواقع في زمان ثان
 الثالث انه لو جاز لجاز ان يوجد
 استدا ما يماثله في الماهية
 وجمع الشخصات فيلزم عدم
 اعتبار الاثنين ورد بان عدم الامتيار
 في نفس الامر غير لازم وعبد العقل
 غير متخيل الزاع ان المعلوم لا اشارة
 اليه فلا حكم عليه ورد بعد تسليم
 عدم ثبوت المعدوم ان التمييز
 والثبوت عند العقل كاف لصحة
 الحكم كما يقال المعدوم المكن يجوز
 ان يوجد

بين المبدأ والمعاد بالاعتناء بالوجود لا بشئ من العوارض والامكان يكون اعاده له بعينه بل
بالعقلية والعينية بان هذا في زمان سابق وذلك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان
يمكن اعادته بعد العدم ويسلسل الثالث اوجاز ان يعاد المعدم بعينه لجاز ان يوجد
ابتداء ما بعينه في المساهية وجميع العوارض الشخصية لان حكم الامثال واحد ولان التقدير
ان وجود فرد بهذه الصفات من جهة الممكنات واللازم باطل لعدم التغير بينهما وبين المعاد لان
التقدير اشتراكهما في ماهية وجميع العوارض وزد بان عدم التغير في نفس الامر غير لازم
كيف ولولم يتغير لم يكونا شئين وهذا العقل غير مسلم الاستحالة اذ بما يلبس وعلى العقل
ما هو متميز في نفس الامر وقد يجيب بانه لو صح هذا الدليل لارزق وقوع شخصين مماثلين ابتداء
بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التغير وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدم والاربع ان المعدم
تسمع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فتمنع الحكم عليه بصفة العود لان الحكم ثبوت شئ
لشئ يقتضي تميزه ووثوقه في الجملة والجواب عند المعترضة القائلين بثبوت المعدم وبقاء ذاته ظاهر
وعندنا ان التغير والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت
الصفة له في الخارج وما يقال ان القضية تكون حينئذ ذهنية لاحتمالية ولا خارجية فلا يفيد الاصحاح العود
في الذهن ليس بشئ لاننا اخذنا القضية مفهوما عاما هو ان ما يصدق عليه الوصف العنوان في الجملة
يصدق عليه المحمول فالعنى ههنا ان ما يصدق عليه انه معدم في الخارج يصدق عليه انه
يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع المأخوذ في الذهن محكوم عليه
بالمحمول فالعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج وبالجملة
فهذا كما يقال المعدم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم
على ما ليس بموجود في الخارج حال الحكم وقد يجيب عن جميع الوجوه باننا نعني بالاعادة ان يوجد
ذلك الشئ الذي هو بجميع اجزائه وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشئ كما يقال
اعد كلامك اي تلك الحروف بتأليفها وهيئاتها ولا يضر كون هذا معاد او في زمان وذلك مبتدأ
وفي زمان آخر ولا المناقشة ان هذا نفس الاول او مثله وهذا اقدر كاف في اثبات الحشر ولا يسلط
بشئ من الوجوه (قال المجت الثاني ٩) الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في المسئلة ولا في
الفلسفة انه لا معاد للمشر اصلا زعمنا منهم انه هذا الهيكل المحسوس بماله من المراج والقوى
والاعراض وان ذلك يفتى بالوت وزوال الحيوية ولا يبي الا المواد العنصرية المتفرقة وله لا اعادة
للمعدم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشعر على ما يراه المحققون
من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المراج فيفتى بانوت فلا يعاد
ام جوهر ياق بعد الموت يكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقة المعاد
واختلفوا في كيفية ذهاب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عند ذهابهم جسم
سار في البدن سر يان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط
لان البدن يتعدم بصورة واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد ياق لا سبيل اليه للنساء فيعود
الى عالم الجردات بقطع العلاقات وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام القراني والكمي
والخلمي والراغب والقاضي ابن زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا
الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية
وه يقول جمهور النصاري والتشيعية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون
بحدوث الامراج بردها الى الابدان لاني هذا العالم بل في الآخرة والتب سميته بتقديمها ورددها

فنفاه الطبيعيون ذهابا الى ان الانسان
هو هذا الهيكل المحسوس الذي يفتى
بصورته واعراضه فلا يعاد وتوقف
جالينوس لتردده في ان النفس
هو المراج ام جوهر ياق واثبت الحكماء
والمليون لانهم عند الحكماء روحاني
فقط وعند جمهور المسلمين جسماني
فقط بناء على ان الروح جسم لطيف
وعند المحققين منهم كالغزالي
والخلمي والراغب والقاضي وابن
زيد روحاني وجسماني ذهابا الى تجرد
النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة
والكرامية وليس يتأسخ لانه عو في
الدنيا الى بدن ما وهذا عود في الآخرة
الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن
الاول والقول بانه ليس هو الاول
بعينه لا يضر ورعا يرد بقوله تعالى
كلما نضجت جلودهم بدلناهم
جلودا غيرها وقوله تعالى او ليس
الذي خلق السموات والارض
يقادر على ان يخلق ما يشاء بل
وما ورد في الحديث من كون اهل
الجنة مجردا مردا وكون
خسران الجهنمي مثل احد لئلا
امر ممكن اخبره الصادق
اذ تواتر من بيانا القول به وورد في
التميز بل ما لا يحتمل التأويل مثل
قل يحييها انى انشاها اول مرة
فاذا هم من الاجداث الى ربهم
نسوان وقوله لا يحسب الانسان
ان لن يجتمع عظامه يوم تشرق
الارض عنهم سرا ما ذلك حشر
علينا بسير الى غير ذلك من الآيات
والاحاديث وحملها على التشبه للمعاد
ارواحنا ترعا وترهب العوام وتمسح
لامر النظام نسبة الانبياء الى
الكذب في التبليغ واقتصد في
الاضلال

إليها في هذا العالم ويتركوبه الآخرة والجنة والسار وإنما تنهت على هذا الفرق لأنه يعلى
 على الطمع العامة إلى هذا الذهب يجب أن يكون كقراوس لا يكون عاذه من اليد السخيفة
 والصاري ولا يعلمون أن السخيفة إما يكفرون لا يكفرون القباية والجنة والسار والصاري لقولهم
 بالثبوت وأما القول بالفرق المجردة فلا يرفع أصول الدين بل ريموا ويده وبين العاريق
 إلى أثبات الماد بحيث لا يفتح فيه شبه المكيرون كذا في نهاية القول وقد بالغ الإمام العزالي
 في تحقيق المعاد الروحاني وبيان أنواع الثواب والعقاب بالنسبة إلى الروح حتى سبق إلى كثير
 من الأوهام ووقع في السخيفة بعض العلوم التي يكفر جسر الأجساد افتراء عليه كيف وقد صرح
 في مواضع من كتاب الإحياء وعبره ونهيه إلى أن يكفر وانما لم يشرحه في كنه كثير شرح
 لما قال أنه ظاهر لا يحتاج إلى زيادة بيان نعم ريموا على كلامه وكلام كثير من القائلين بالعالمين إلى
 أن معنى ذلك أن يخلق الله تعالى من الآخرة المنفعة لذلك البدن يدافع عنه إليه نفسه المجردة
 الباقية بعد خراب البدن ولا يصبرنا كونه غير البدن الأول بحسب الشخص والأصابع أقامه
 المعذور بعينه وما شهد به التصوص من كونه أهل الجنة جردا مردا أو كونه من الكافر مثل جبل أحد
 بعد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نصبت جلودهم بدلهم جلودا غيرها ولا يعبدان بكثرة قوله تعالى
 أو ليس الذي خلق السموات والأرض بما تدرك على أن يخلق مثلهم إشارة إلى هذا فإن قيل فعلى
 هذا يكون المشاب والمماثل باللدات والآلام الجسمانية غير من عمل الطبيعة وأرتكب المعصية
 قبل المعية في ذلك بما تدرك وإنما هو للروح وأروا وسطية الإكث وهو باقي بعينه وكذا الأجزاء
 الأصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبغ إلى الشخوص أنه هو نفسه وإن تبدلت
 الصور والهيئات بل كثير من الآلات والأعضاء لا يقال لمن جنى في الشاب فموت في الشاب أنها
 عقوبة أغير الجاني قال لنا المعتز في إثبات جسر الأجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الأفصاح
 من الأدیان دين الإسلام ومن الكتب القرآن ومن الأنبياء محمد عليه السلام والمعتزلة يدعون أنه بل
 ونحوه بليل العقل وتقرره أنه يجب على الله ثواب الطيعين وعقاب العصاة وأحوال المستحقين
 ولا ينافي ذلك الإباحة بهم بأعينهم فيجب لأن ما لا ينافي الواجب إليه وأوجب ورتبتم كونه بهما
 في وجوب الإعادة على تقدير الفناء وبناء على أصلهم القاسد في الوجوب على الله تعالى وفي كونه ترك
 الجراء ظلم لا يصح صدوره من الله تعالى مع إمكان المماثلة في أن الواجب لإبتم الآية وأه لا يكتفي
 المعاد الروحاني ويدعون ذلك بأن المطيع والعاصي هي هذه الجملة أو الأجزاء الأصلية للروح
 وحده فلا يصل الجراء إلى مستحقه الإباحة لها والجواب أنه إن اعتبر الأمر بحسب الحقيقة
 فالمتحقق هو الروح لأن معنى الطاعة والعصيان على الإدراكات والآراء والأفكار
 والحركات وهو المبدأ للكل وإن اعتبر بحسب الظاهر يلزم أن يصادر جميع الأجزاء الكائنة من أول
 التكليف إلى المسات ولا يقولون بذلك فالأولى النفس دليل السمع وتقرره أن الحشر والإعادة
 أمر ممكن أخبر به الصادق فيكون واقعيا أما الامكان فلأن الكلام في ما عظم بعد الوجود
 أو تفرق بعد الاجتماع أو مات بعد الحياة فيكون قابلا لذلك والمفصل هو الله القادر على كل
 الكليات العالم بجميع الكليات والحريات وأما الأخبار فلا تواتر من الأنبياء شيئا ينسب إليه
 السلام أنهم كانوا يقولون بذلك وليا ورد في القرآن من نصوص لا يتحمل أكثرها التأويل مثل
 قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي أنشأها أول مرة فماذا هم
 من الأجساد أنه إلى ربهم يسألون فيسئلون من بعد ما قيل الذي خلقكم أول مرة فيحسب
 الإنسان أن يجمع عظامه على قدره في أن السوي ينسبته وقالوا جلودهم كم شهدتم عليها
 قالوا انطقوا الله الذي افلق كل شيء كلما نصبت جلودهم بدلهم جلودا غيرها يوم نشق

الارض عنهم سرافا ذلك حشر عيسى يسير افلا يعلم اذا بعثنا في القبور الى غير ذلك من الآيات
وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثبات الحشر من ضروريات الدين وانكاره كفر ييقن
فان قبل الآيات المشهورة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشهورة بالنسبية
والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تأويلها قطعا فلنصرف هذه ايضا الى بيان المعاد
الروحاني واجوال سعادة النفوس وسفاهتها بعد مغارقة الابدان على وجه يفهمه العوام
فان الانبياء معونون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل تقوسهم بحسب
القوة النظرية والعلمية وثيقة النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب
بالوعيد والوعيد والبشارة بما يستقذرونه لذة وكالا والانداز عما يمتدونه من المسا وتقصانا واكثرهم
عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية والذات العقلية وتقتصر على ما لقوه من اللذات
والالام الحسية وعرفوه من الكمالات والعصانات البدنية فوجب ان تخاطبهم الانبياء بما هو
مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتبين الامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الغارابي
ان الكلام مثل وحيلات الفلسفة قلنا انما يجب التأويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا
سما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لاعينه وما ذكره من حل كلام الانبياء ونصوص
الكتاب على الاشارة الى مثال معناد النفس والارادة الصالحة لامة نسة للانبياء الى الكذب
قيم تعلق بالتبليغ والفساد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب بطول العمر لزوج الباطل واخفاء
الحق لانهم لا يشعرون الا هذه الظواهر التي لاحقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني والذات والالام العقلية
وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما ذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا اعتداد
بمن يقيم (قال احيى المنكرون بوجوه الاول ٧) ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعادوم
وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير
كونها اجما واحياء بعد التفرق والموت فلا قطع بقاء التأليف والمراج والحياة وكثير من الاعراض
والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلتها ولو سلم فالمراد اعادة الاجزاء
الى ما كانت عليه من التأليف والحياة ونحو ذلك ولا يصح ان يكون المعاد مثل المبدأ لاعينه الثاني
لوا كل انسان انسانا وصار غذا له جزءا من بدنه فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد في بدن الاكل او في بدن
المأكول وانما كان لا يكون احدهما بعينه معاد اجماعه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن
احدهما دون الآخر ولا سبيل لجعلها جزءا من كل منهما وايضا اذا كان الاكل كافر او المأكول
مؤمن يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء الطيبة والجواب اننا نفى بالحشر اعادة
الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الحاصلة بالتغذية فالمعاد من كل من الاكل
والمأكول الاجزاء الاصلية الحاصلة في اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك
الاجزاء الغذائية الاصلية في المأكول الفضل في الاكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويمود
المحذور فلهذا الفساد انما هو في وقوع ذلك لاقى امكانه فعمل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزءا
لبدن آخر فضلا عن ان تصير جزءا اصليا وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك
ليتمكن من ايصال الاجزاء الى مستحقته ونحن نقول لعله يحفظها عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة
الجمع والتأليف بل انما يعاد الى الحياة والصور والهيئات فان قيل الآيات الواردة في باب الحشر
من مثل من يحيى العظام وهي رميم اندامت وكذا ترابا اذا مر قمه كل مرقى انكم في خلق جديد تشعر
بان الاصلية وغير الاصلية ومتنازع الحق والباطل ومتوارد اثبات والنفي هي اعادة الاجزاء
لمسرها الى الحياة لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعادوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لنفس

٧ لارل انه مبني على اعادة المعادوم
للقطع بقاء المراج والحياة والتأليف
والهيئات وقد ثبت استحالتها ورد
بمنع المقدمين الثاني لو اكل انسان
انسانا فالاجزاء المأكولة اما ان تعاد
في بدن الاكل فلا يكون المأكول بعينه
معادا او بالعكس على ان لا اولوية
ولا سبيل الى جعلها جزءا من كل
منهما وانه يلزم في اكل الكافر المؤمن
تنعيم الاجزاء العاصية وتعذيب
الطيبة ورد بان المعاد هي الاجزاء
الاصلية ولا محذور واصل الله يحفظها
من ان تصير جزءا اصليا لبدن آخر
بل عند المعتزلة يجب ذلك لاصل
الجزء الى مستحقته فان قيل مثل
من يحيى العظام وهي رميم اندامت
وكذا ترابا يشعر بان المتنازع اعادة
الاجزاء بأسرها قلنا لانه ورد ازالة
لاستبدادهم احياء الرميم والتراب
والوارد لاثبات نفس الاعادة ايضا
ككثير مثل وهو الذي يبدأ الخلق
ثم يعيده فسيقولون من يعيده
قل الذي فطركم اول مرة الثالث
ان الاعادة لا تعرض عبث وتعرض
عائد الى الله تعالى نقص والى العبد
اما ايصال الم وهو سفة اولدة ولان
في الوجود سيما في عالم الحس اذهى
خلاص عن الم والايلا م ليعقبه
الخلاص غير لائق بالحكمة ورد
لزم الغرض ومنع انحصاره فيما ذكر
اذ ربما يكون ايصال الجزاء الى المستحق
غرض ومنع كون اللذة سيما الاخر وية
دفع الالام متن

الاعادة مثل وهو الذي يذلل الخلق ثم يبعده قسرة ولون من بعيد لا قل الذي هو من اول حيرة وكان
 الذكرين اسجدوا احياها ما كانوا يشاهدون من الرقيم وتزاور خازيل اسجدوا هم يشذ كبر اشداه
 الفضية واكتبه على كمال العلم والقدرة واما حديث طابة المهدوم والجزء الاسمية فلهذه لمحة منظر
 بالهم الثالث ان الاعادة لا تعرض عيب لا يلبق بالحكيم ولعرض غايد الى الله بعد نقص تجس
 تزيده حظه ولعرض غايد الى الغيبة ايضا باطل لانه اما اتصال الم وهو لا يلبق بالحكيم واما
 اتصال للذة والالفة في الوجود سوى في عالم الجسد وكل ما يتخيل للذة فاعا هو خلاص عن الالم ولا الالم
 في عدم الم والموت يكون اتخلاص عنه للذة مقسومة بالاعادة بالاعية تصور ذلك بان توصل اليه
 الما ثم يخلصه عنه فتكون الاعادة لا اتصال الم ببقية خلاص وهو عسير لا يلبق بالحكمة والبطوب
 منع لزوم العرض وقبح الملوحة في فعل الله تعالى ثم منع انحصار العرض في اتصال للذة والالم
 اذ يجوز ان يكون نفس اتصال الجوار الى من يستحقه عرضا ثم مع كون للذة قد فاللام وحلاصه عند
 كيفة والالفة والالم من الوجدانيات التي لا يشك العقل في نعمتها وقد سبقت في تحقيق ذلك ثم مع
 كون اللذات الاخرى وبه من جنس الدنيا وبه بحسب الحقيقة لبارم كونها دفعا للالم وتخللا لخلقة
 (قال تقيته) القائلون بالاعادة الروحاني فقط او به وبالجنسية التي يجيهاهم الذين يوارون بان الله وش
 اناطقة مجردة باقية لا تقضي بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك النصوص من الكتاب
 والسنة فلا حاجة للاولين الى زيادة بيان في ثبات الاعادة لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه
 من الجسد والتبرؤ من ظلمات الله التي وثقاها للذة بالكمال او امة بالفضل واللاخرين بعد انيات
 حشرا لا جسد لان القول بالحياة البدن يقع على نفس اخرى به تدبر امرهم وبقاء نفسه معطلة
 او متعلقة بدن آخر غير مقبول عند العقل والمنة ول من احد كيف ونفسها ماسة لذلك انما
 آلفه به لم تفارقه الا لفناء قلبه لتصرفاته الخبيثة عادت لقلبها لئلا تتعاقب لاجل حاله وقد يقال ان قوله
 تعالى فلا تم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين الذين احسنوا الجسد وزيادة ورضوان من الله اكبر
 اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين
 والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضرق فتدبر من نور معلقة تحت العرش وان كانت
 طواهرها مشرقة بالارواح من ميل الاجسام على ما قال امام الحرمين ان الانوار عند ان الارواح
 اجسام لطيفة مشابهة للاجسام المحسوسة اجري الله تعالى العادة باستمرار جيرة الاجساد
 ما استمرت مشابهاة لها فاذا فارقتها بعد الموت الى الميرة في استمرار العيادة ثم الروح يرجع
 ويرفع في حواصل طيور خضرق الجدة ويهبط به الى سميت من الكفرة كما وردت فيه الامار
 والميرة عرض يحوي به الجوهر والروح تحوي بالميرة ايضا ان قامت بالميرة فيها فاقولنا
 في الروح كذا في الارشاد (قال المبحث الثاني ٧) قد سبق في مباحث الجسم اشارة الى
 ان الاجسام باقية غير متزايدة على ما يراه النظم وقابلية للفناء غير دائمة البقاء على ما يراه
 الم لا سعة قولها بانها ازلية ابدية والحاجز وجع من الكرامة قولها بانها ابدية غير ازلية
 وتوقف اصحاب ان الحسين في صحة الفناء واختلاف القائلون بها في ان الفناء بعدم
 معدوم او بحدوث ضد او بانفساء شرط اما الاول فذهب القاضى وبعض المعتزلة الى ان الله تعالى
 يعدم الم الم لا واسطة فبصير معدوما كما اوجده كذلك فصار موجودا وذهب ابو الهذيل الى انه
 تعالى يقول لما خلقنا من غيرنا قال له كى فكان وما الثاني فذهب جوهرة المعتزلة الى ان فناء الجوهرة بحدوث
 ضد له هو الفناء ثم اية لفه واذ ذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن تحوير الكثرة يكون حاصلا
 في جهة معينة فانما احبته الله تعالى فيها عبيت الجواهر باسمها وذهب ابن شبيب الى
 ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء ثم تلك الفناء يقتضى عدم الموه في الزمان ايضا وذهب

(تبيين) بعد انيات تبرد النفس وبقاءها
 بعد خراب البدن لا يغير انيات المعاد
 الروحاني الزيادة بيان لانه عبارة
 اما عن صورها الى ما كانت عليه
 من الجسد المحض او التبرؤ من ظلمات
 المتعلقة او متعلقة بما اكتسبت
 واما عن تعلقها بالبدن المحض والذي
 بس معقول ولا منقول اما ان تتعلق به
 نفس اخرى وتبقى نفسها معطلة
 او متعلقة بدن آخر
 ٧ المبحث الثالث اختلاف القائلون
 بحقيقة فناء الجسم في انه باعدام معدوم
 او بحدوث ضد او بانفساء شرط
 اما الاول فقال القاضي بعض المعتزلة
 هو باعدام الله تعالى بلا واسطة
 وقال ابو الهذيل باهر ان ك الوجود
 باسكن واما الثاني فقال ابن الاخشيد
 يخلق الله تعالى الفناء في جهة معينة
 فتبقى الجواهر باسمها وقال ابن شبيب
 يخلق الله في كل جوهر فناء فبقتضى
 داء في الزمان الذي وقال ابو علي بن ابي
 بعد ذلك جوهر فناء لافي محل وقال
 ابو هاشم بل فناء واحدا واما الثالث
 فقال بشر ذلك الشرط بقاء خلقه الله
 لافي محل وقال اكثر اصحابنا بقاء
 قائم بالجسم يخلق الله فيه حالا فحالا
 وقال امام الحرمين الاعراض التي
 تحت انصاف الجسم بها وقال
 القاضي في احد قوله الاكوان التي
 ذلتها فيه حالا فحالا وقال النظام
 طلقه لانه ليس باني بل يخلق حالا
 نعوذا

ابو علي وآتباعه الى انه خلق بعد ذلك جوهر فناء لا في محل فتقنى الجوهر وقال ابو هاشم واشباعه بخلاف
 فناء واحد لا في محل فتقنى به الجوهر باسرها واما الثالث وهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده فزعم
 بشر ان ذلك الشرط تعالى بخلق الله تعالى لا في محل فاذا لم يوجد عدم الجوهر وذهب الاكثرون
 من اصحابنا والكوفي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به بخلق الله تعالى حاله لا فاذا لم يخلقه الله تعالى
 فيه اتقنى الجوهر وقال امام الحرمين بانها الاعراض التي يجب ان تصاف بالجسم بها فاذا لم يخلقها
 الله فيه فتقنى وقال القاضي في احد قوله هو الاكوان التي بخلقها الله تعالى في الجسم حاله لا في
 لم يخلقها فيه انعدم وقال النظام انه ليس بخلق بل يخلق حاله لا في محل لم يخلق في واكثر هذه
 الاقوال من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امر محققا في الخارج وضد الالفاظ قائما بنفسه
 او بالجوهر وكون البقاء موجودا في محل ولعل وجه البطلان غني عن البيان (قال المبحث الرابع)
 يعني ان ثلثا ثلثي حقيقة الفناء وحقيقة خسر الاجساد اختلفوا في ان ذلك باليجاد بعد الفناء
 او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا
 ان تعدم الجوهر ثم تعاد وان تبقى وتزل اعراضها المعهودة ثم تعاد بينها ولم يدل قاطع
 سمعي على تعيين احدهما فلا يعد ان يغير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبتها
 الى ما عهد ولا نحيل ان يعدم منها شيء ثم يعاد والله اعلم اخبر الاولون بوجوده الاول الاجماع
 على ذلك قبل ظهور المخالفين كعض المتأخرين من المعتزلة واهل السنة ود بالنع كعب وقد
 اطلقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء الحق وفناء الخلق بمعنى
 هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجوهر بالكلية لان الظاهر انهم
 لم يكونوا يتخوضون في هذه التدقيقات الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر اي في الوجود
 ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه وليس بعد العباد فيكون قبلها واجب بانه يجوز
 ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغاية كل مقصود او هو التوحد في الالهية او صفات الكمال
 كما اذا قيل لك اهدا اول من زارك او اخرهم فتقول هو الاول والاخر وتزيد انه لا زار سواه اوهو
 الاول والاخر بالنسبة الى كل شيء بمعنى انه يبق بعد موت جميع الاجزاء اوهو الاول خلقا والاخر
 رزقا كما قال خلقكم ثم رزقكم وبالجملة فليس المراد انه آخر كل شيء بحسب الزمان المتناسق على
 ابدية الخلق ومن فيها الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج
 عن كونه متفقا به لان الشيء بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجب
 بان المعنى انه هالك في حد ذاته لكونه ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك
 الموت والخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالح
 للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البقاي تعالى من كل جوهر الدلالة عليه
 وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الدلالة على الكاتب او المراد الموت
 كما في قوله تعالى ان امرء هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اي غير ثابت
 عليه الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا ول خلق نعيده كما بدأنا ثم تعودون والبدء
 من العدم فكذا العود وايضا اعادة الخلق ببدائته لا تنصرون بدون تخلق العدم وانجب باننا لانسم ان
 المراد ببدء الخلق اليجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله يبدأ خلق الانسان
 من طين ولهذا يوصف بكونه مرثيا ما عدا كقوله اولم يروا كيف يبداء الله الخلق قل سبوا في الارض
 فانظروا كيف بدأ الخلق واما القول بان الخلق حقيقة في التركيب تمسكنا بثلث قوله تعالى خلقكم من تراب
 اي ركبكم ويخلفون افكا اي يركبونه فلا يكون حقيقة في اليجاد دفعا للاشتراك فضعف جدا
 لاطلاق اهل اللغة على انه احداث ويجاد مع تقدير سواء كان عن مادة كما في خلقكم من تراب او بدونه
 كما في خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها فان هو العناء هو العدم واجب بالنع بل هو

واختلفوا في ان الخسر اليجاد بعد
 الفناء او جمع بعده التفرق والحق
 التوقف اخبر الاولون بوجوده الاول
 الاجماع قبل ظهور المخالفين ورد بالمعنى
 الثاني قوله تعالى هو الاول والاخر
 ولا يتصور الا بانعدام المخوقات وليس
 بعد القيمة وقافا فيكون قبلها واجب
 بان المعنى هو المبدأ والغاية او هو الاله
 لا غير او هو الباقي بعد موت الاحياء
 او هو الاول خلقا والاخر رزقا
 الثالث قوله تعالى كل شيء هالك الا
 وجهه وليس المراد الخروج عن
 الانتفاع لان منفعة الدلالة على
 الصانع باقية بعد التفرق واجب
 بان الامكان هلاك في نفسه وكذا
 الخروج عن الانتفاع الذي خلق
 الشيء لاجله وان صلح لمنفعة اخرى
 وليس خلق كل جوهر للاستدلال
 الرابع قوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق
 ثم يعيده كما بدأنا ول خلق نعيده
 من العدم فكذا العود واجب بان بدء
 الخلق قد لا يكون عن عدم قال الله
 تعالى وبدأ خلق الانسان من طين
 الخامس قوله تعالى كل من عليها فان
 واجب بان الفناء قد يكون بالخروج
 عن الانتفاع المقصود مثل في المراد
 والطعام وافسأهم الحرب

خروج النبي من الصفقة التي يتبع به عندها كما يقال ففي زاد القوم وفي المذموم والشراب
ولهذا يستعمل في الموت مثل افهام الحرب وقيل معنى الآية كل من على وجه الارض من الانبياء
فهم ميت قل الامام الرضى ولو سلم كون الهلاك والقاء بمعنى اعدام ولا يد في الآيتين من تأويل
ان لو سلمنا على ظاهرهما لم كون الكلها كما قالنا في الحال وليس كذلك وليس التأويل بكونه
اقبالا الى المدم على ما ذكرتم اول من التأويل بكونه قابلا له وهذا منه اشارة الى ما يتفق عليه
ائمة الرئيسة من كون اسم الفاعل ونحوه مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى
المتفق منه وانما الخلاف في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى وقد توهم صاحب التلخيص انه
كالمنشأ مع مشترك بين الحال والاستقبال فاعتراضه بان حوله على الاستقبال ليس تأويلا وصرفا
عن النذاهر (قال احيى الآخرون لا) وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو بالجمع بعد
التفريق لا بالايحاد بعد الانعدام بوجوه الاول له لوجود مت الاجساد لما كان الجزاء واصلا
الى مستحقه واللازم باطل سمعا عندنا بالصواب الواردة في ان الله تعالى لا يضع اجزا من اجزاء
عقلا وعقلا عند المعتزلة لما سبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي بيان المروم ان الجاهل
لا يكون هو المبدأ بل مثله لا متناهي احاطة المعلوم بعينه ورد بالمع وقد مر بيان ضعف ايراد
ولو سلم فلا يقوم على من يقول بقاء الروح والاجزاء الاصلية واعدام اليواني ثم يجادها ان لم يكن
التأني هو الاول بعينه بل مغاير له في صفة الابدان والاعادة او باعتبار آخر ولا شك ان العدة
في الاسخفاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانها اوعدت لما علم اتصال الجزاء الى مستحقه لانه
لا يعلم ان ذلك المشهور هو الاول اهيد بعينه ام مثله خلق على صفة اما على تقدير القاء بالكلية
قطاها واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية فلانعدام التركيب وانه يثبت والصفات
لتي بها تميز المتلدين سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم متفق لان
الدالة قائمة على وصول الجزاء الى المستحق لا يقال لعل الله تعالى يحفظ الروح والاجزاء
الاصلية من الفرق والاختلال بل الحكمة يقتضي ذلك ليل وصول الحق الى المستحق لا ما تقول
المقصود ابطال رأي من يقول بقاء الاجساد بجميع الاجزاء بل اجسام العالم بأسرها ثم الاتحاد
وقد حصل ولو سلم فقلت ان العدة في الحشر هو الاجزاء الاصلية لا الفضلية وقد سلمتم
انها لا تفرق فضلا عن الانعدام باكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء
الى المستحق ولادلالة على اننا لم ذلك بالايدصال البتة وكفى بالله علما ولو سلم لعل الله يخلق حيا
ضروريا او طريقا جليا جريا او كليا الثاني وهو للعتناء ان قول الحكيم لابد ان يكون الغرض
لا متناهي البتة عليه ولا يتصوره غرض في الاعدام ان لا متفعة فيه لاحد لا بها انما تكون مع
الوجود بل الحوة وليس ايضا جازاء المستحق كالعذاب والسوان والحساب ونحو ذلك وهذا بظاهر
ورد بمع انحصار الغرض في المتفعة والجزاء لعل الله تعالى في ذلك حكما ومصالح لا يعلمها غيره
على ان في الاخبار بالاعدام اطلاقا للكلفين واطهارا للعالية العظيمة والاستغناء والتفرد بالدوام وبقاء
ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوحيان على طريقين طريق الاجزاء اما انما
قطاها واما الاول فلانعدام التأليف والهيئت التي بها التمايز فاما ان تمتنع الاطراف او يلبس المعاد
بائلا ويحيى بانه يجوز ان لا نعدم الصفات التي بها التمايز كاختصاص الجواهر بعالها من الجهات
مثلا ولو سلم فالمستحق هو تلك الجواهر الموصوفة بالاقية لا مجموع الجواهر والصفات وانتمياتها اذا
جنى وهو شاب شمين سليم الاعضاء واقنص منه حين صار هرا م عجيفا ساقط الاعضاء وعن
اثنائي بان في التفريق متفعة الاعتبار وامكان اللذة والام على طريق الجزاء انما هي خصوص
الدالة على كون التشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد العرق لا الاتحاد وبعد العدم كقولهم فقال

٦
الجميع الآخرون بوجوه الاول من المعاد
بل لعدم ليس هو المبدأ بعينه فلا
يكون الجزاء واصلا الى مستحقه وقد
صرحت بضعفه الثاني وهو الممتزلة انه لا
تصور في الاعدام غرض اذ لا متفعة
فيه لاحد ولا يصلح جزاء الفعل
واجب بل من العرض اللطف
للمكلف واطهار العظيمة والاستغناء
واتفرد بالدوام والبقاء الثالث الايات
المشعرة بان التشور بالاحياء بعد الموت
والجمع بعد الفرق ارفى كيف يحصى
الموتى ان يحصى هذه الله بعد موتها
وكذلك التشور وكذلك تخرجون الى
غير ذلك والحجاب ان غايتها عدم
الدلالة على الاعدام لكونها مسوقة
ليان الاحياء والجمع ثم هي معارضة
بآيات تشر بالقضاء كما سبق من

واذ قال ابراهيم رب اني كنت تحيي الموتى فكيف يبعثني اليك رب ابي وقد اوتيت من قبله العلم فكيف يدعي اني ميت
 وكقوله كذلك النور وكذلك يخرجون وكما بدأكم تعودون بعدما ذكر بدأ الخلق من طين على وجه
 يرى ويشاهد مثل اولما يروا كيف بدأ الله الخلق قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدأ الخلق وكقوله
 يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش الى غير ذلك من الآيات المشعة
 بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفي الاعدام وان لم يدل عليه وانما سبقت بيانا لكيفية
 الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفريق لان السؤال وقع من ذلك ولانه اظهر في بادي النظر
 ولشواهد عليه اكثر ثم هي معارضة بما سبق من الآيات المشعة بالاعدام والغناء (قال المبحث
 الخامس) وجهه والمسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابي هاشم والقاضي
 عبد الجبار ومن يجرى مجراهما من المعتزلة حيث زعما انها مخلوقتان يوم الجزاء لانهما وجهان
 الاول قصة آدم وحواء وانكاههما الجنة ثم اخراجهما عنها باكل الشجرة وكونهما يخضعان عليهما
 من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين
 وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجرى مجرى التسلاعب بالدين والمراعاة لاجماع المسلمين
 ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فشبهتها ببيتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى
 ولقد رآه زلزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين
 اعدت للذين آمنوا بالله ورسله وازافت الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت
 بالحجيم للذين كفروا وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحقيقه مثل ونفخ في الصور
 ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار خلافا لظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة تمسك المتكرون
 بوجوه الاول ان خلقهما قبل يوم الجزاء عت لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا
 لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما وللنصوص
 الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها وواجب تخصيصهما من آية الهلاك جمع بين الأدلة وبحمل الهلاك
 على غير الغناء كما مر وبان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لعقباتهما ولا انهما لو جردا لم يمت
 لا يتبينان على العدم زمانا يمتد به كافي دوام المأوى كونه على التجدد والانتفاء قطع او هذا لا يتبين في فناء
 لحظة الثالث انهما لو وجدتا لان فاما في هذا العالم او في عالم آخر وكلاهما باطل اما الاول فلانه
 لا يتصور في افلاكه امتناع الخرق ولا اتساع عليها وخصول العناصر فيها وهبوط آدم
 منها ولا في عنصرياته لانها لا تنسج جنة عرضها كعرض السماء والارض ولانه لا معنى للتناسخ
 الاعود الارواح الى الابدان مع بقائها في عالم العناصر واما الثاني فلانه لا بد في ذلك العالم ايضا
 من جهات مختلفة انما تتحد بالخط والمركز فيكون كريا فلا يلاقى هذا العالم الا بنقطة فيلزم
 بين العالمين خلاه وقد تبين استحالة ولاه يشتمل لاحتماله على عناصرها فيه اجاز طبيعية
 فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيتان ويلزم سكون كل عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم
 لكونه طبيعيا له وحركته عنده الى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة
 والسكون محال وان لم يلزم الحركة والسكون فلا يقل من لزوم الميل اليه وعنه ولانه لاحتماله يكون
 في جهة من مجده هذا العالم والمحدد في جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله لانه مع لزوم الترخ
 بلا مرجح لاستواء الجهات والجزأ ان ينشئ ذلك على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة
 الجلاء وامتناع الخرق والاتساع ونفي القادر المختار الذي بقدرته وادبته تحديد الجهات
 وترجيح المتساويات الى غير ذلك من المقدمات على ان ما ادعوا تحدد بالخط والمركز انما هو
 جهة اقل والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق انما قام في المحدد لا غير وكون العالمين
 في محيط بهما بمنزلة تدويرين في فلك لا يستلزم الجلاء ولا يمتنع كون عناصر العالمين مختلفة

٤ المبحث الخامس من الجنة والنار
 مخلوقتان الآن خلافا لبعض
 المعتزلة لنساقصة آدم وحواء
 والنصوص الشاهدة بذلك مثل
 اعدت للمتقين اعدت للكافرين
 وزافت الجنة للمتقين وبرزت الجنة
 للذين آمنوا وحملها على المجاز عدول
 عن الظاهر بلا دليل احتمل
 المتكرون بوجوه الاول ان خلقهما
 قبل يوم الجزاء عت وضعفه ظاهر
 الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل
 شيء هالك الا وجهه وهو باطل
 بالنص والاجماع قلنا يخصان من
 عموم الابدان ويحمل الهلاك على غير
 الفناء وتبينان لحظة وهو لا يتبين في
 الدوام عرفا لثالث او وجدنا فاما في
 هذا العالم ولا يتصور في افلاكه
 لا امتناع الخرق والصعود والهبوط
 ولا في عناصره لانها لا تنسج جنة
 عرضها كعرض السماء ولان عود
 الروح الى البدن في عالم العناصر
 تناسخ واما في عالم آخر وهو باطل لانه
 لا فقاره الى تحدد الجهات يكون
 كريا فيكون بين العالمين خلاه
 يشتمل على عناصر واجياز طبيعية
 لها فيكون لعنصر واحد حيزان
 طبيعيتان ويلزم ميله اليه وعنه
 قلنا اكثر المقدمات فلسفية مع انه
 لا يمتنع كون العالمين في محيط بهما
 بمنزلة تدويرين في فلك ولا كون
 العناصر مختلفة الطبائع ولا كون
 تحيزها في احد العالمين حيز
 طبيعي والتناسخ تعاقب النفس
 في هذا العالم بين آخر متين

والأكثر من على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لهوله تعالى عند سورة المتهى عند حاجته المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين والحق انوقف من

المبحث السادس سؤال القبر وعذابه حتى لقوله تعالى لنار يعرضون عليها غدوا وعشيا اعرقوا ما دخلوا امارا ربنا امنا اثنتين واحيئنا اثنتين وابست الثانية الا في القبر يرقون ورحين بما آتاهم الله ولقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة التيران والاحاديث في هذا الباب متوترة المعنى تمسك المكرون بالعقل والمقل اما السمع فقولته تعالى لا يدورون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حية ولا محالة يعقها موت لكان قول الجنة موتا وقوله وكنتم اوتانا فاحبباكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى حكاية ربنا اثنتين واحيئنا اثنتين ولو سكن في القبر احياء لكات الاحياء آت ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر والجواب ان اثبات الواحد والاثنتين لا يتنافى وجود الثاني والثالث ثم الطاهر ان قوله تعالى ثم يحييكم الاحياء في الآخرة ولم يترض لمسا في القبر لانه لحياء امر موصوف اثره لا يصلح في معرض التعجب في الايمان والتمحيب من الكفرة وان قولهم اثنتا اثنتين واحيئنا اثنتين في الدنيا وفي القبر وترك ما في الآخرة لانه معيار وقيل بل في القبر والحشر لان المراد احياء به علم ضروري بالله واعتراف بالذنوب واما العقل فلا للذة والام والكمال ونحو ذلك تنوقف على الحيوة المتوقفة على النية والمزاج ولا المرشد بما يرى مدة بمحالة من غير

الطبايع ولا يكون تغير مما في احوال العالمين غير طبيعي وليس استسحق قود الارواح الى ابدانها بل تعلقها بدن آخر في هذا العالم لا يتصل هذا الدليل لا يلقى بالمالين بوحود الجنة والارواح يوم الجزاء لا على تقدير تمامه يبقى وجود جنة بل حله المسار ويوحدها الله صريبات لا بداه ذلك على خلق الافلاك لا ما يقول على تقدير اقيانه هذا العالم بالكلية وابتعاد عالم آخر فيه الحكمة والارواح والسياس وسائر التنصريات لا يلزم الحرق ولا غيره من المحالات ولما خص هذا الدليل بين الجنة والارواح وجود هذا العالم قال (خاتمة) لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والارواح والاكثر على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اثنتا اثنتين بقوله تعالى عند سورة المتهى عند حاجته المأوى وقوله صلى الله عليه وسلم سقف الجنة عرش الرحمن والارواح تحت الارضين السبع والحق تعويض ذلك الى علم العالم الحبيب (قال المبحث السادس ٨) في سؤال القبر وعذابه اتفق الاسلامون على حقيقة سؤال مكرو وكبرى في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه الى بعض المنزلة قال بعض المتأخرين منهم حكى انكار ذلك عن ضراري بن عمرو وانما نسب الى المعتز لظهوره بانه لمخالطة ضراري اياهم وتبعه قوم من السلفاء المأدبين الحق لسا الاثبات كقولته تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اي قبل القيامة وذلك والقبر دليل لقوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح اعرقوا ما دخلوا النار والافناء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا امنا اثنتين واحيئنا اثنتين واحيى الحيوتين بسبب الا في القبر ولا يكون الا لا يودخ ثواب وعقوبات لانما في وقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون رحين بما آتاهم الله والاحاديث المتواترة المعنى كقوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة التيران ويكره ان يروى انه مر بقبري فقال انه حال بعد بال الحديث وكالحديث المعروف في المنكين الذين يدخلان القبر معهما حمار ربتان وبسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن بيته الى غير ذلك من الاشعار والاثار المستورة في الكتب المشهورة وقد توارس النبي صلى الله عليه وسلم استفادة من عذاب القبر واستفاض ذلك في الادعية المأثورة تمسك المكرون بالسمع والعقل اما السمع وهو المأثور في بظواهر الشرائع فقولته تعالى لا يدورون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو كان في القبر حية ولا محالة يعقها موت اذ لا خلاف في احياء الحشر لكناهم قبل دخول الجنة وموتهم لا موتة واحدة فقط فان قيل ما معنى هذا الاستسقاء وعلم ان الاموت في الجنة اصلا ولو فرض فلا يتصور ثوب الموتة الاولى فيها قلنا هو مقطوع اي لكن ذاقوا الموتة الاولى او متصل على قصد السالفة في عدم انقطاع تعيم الجنة بالموت بمرة تعلقه بالحال اي لو امكن في الموتة كانت الموتة الاولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فان قيل وصف الموتة الاولى بشعر مائة ثانية وابست الا بمداخيل القبر فتكون الآية حجة على المتمسك لاله قلا المراد بالاولى بالسبب الى ثابته في الجنة وبقصد نفيتها فان قيل يجوز ان لا يراد بالواحدة بدل الحس التحقق المقابل لهذا المذموم على ما يتناول موتة الدنيا وموتة القبر فلا يأتى به مرة وناه الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم اوتانا فاحبباكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا امنا اثنتين واحيئنا اثنتين ولو كان في القبر احياء لكات الاحياء آت ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر احياء لصح استماع الجواب ان اثبات الواحد والاثنتين لا يتنافى وجود الثاني والثالث على ان العلقى باحد المحلين كافي في المسألة وأسات الامانة والاحياء فقولته تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن تلجه على جمع ما يقع بعد حيوة الدنيا من الامانة والاحياء في الدنيا وفي القبر والحشر اذ لا دلالة لتلفه على المرة لكن ربما يقال ان في لفظ ثم النسبة بعض ثبوت من تلك ثم طاهر ان الزاد الامانة في الدنيا والاحياء في الآخرة ولم يترض

تتحرك وتلكم وربما يدفن في مضيق لا
يتصور جلوسه فيه وربما يحرق فتذروه
الرياح رماده وتجوير حيوته وعذابه
ليس بأبعد من تجوير سرير الميت
وكلامه وعذابه والجواب انه لا عبرة
بالاستعداد مع اخبار الصادق على انه
لو سلم اشتراط الحياة بالنبوة فلا يبعد ان
يبقى من الاجراء الاصلية ما يصلح
بنية وان يكون التعذيب والمساءلة
مع الروح او الاجزاء الاصلية فلا
يشاهده الطائر وان يوسع القادر
الختار الحد بحيث يمكن الجلوس
من

٨ (خاتمة) قد ثبت بالضرورة من الدين
ان الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم
وتلذذ وتلك في إعادة الروح اليه تردد
وامتناع الحيوة بدون الروح ممنوع
من

٢ البحث السابع سائر ما ورد في
الكتاب والسنة من المحاسبة والحوالها
والصراط والميزان والحواس
وتفاصيل احوال الجنة والنار
امور ممكنة اخبر بها الصادق
فوجب التصديق وانكر بعض
المعتزلة الصراط والميزان على
وصف لان ما هو ادق من الشعر واحدا
من السيف والعبور عليه لوا مكر
فغذاب والاعمال اعراض لا يعقل
وزنها فالصراط طريق الجنة
وطريق النار والادلة الواضحة او
العبادات والشرعية والميزان
العدل الثابت في كل شيء او الادراك
الحواس للمحسوسات واعلم
للعقولات والجواب ان الله يسهل
الطريق حتى يمر البعض كالبرق
الخطيف وهكذا حتى يمر البعض على
الوجه والاعمال توزن صحايفها
او تجعل الحسنات اجساما نورانية
والسيئات ظلمانية

الميت في القبر خلفا امسره وضغفاره على ماسحني فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الاوهمية
وجوب الاعيان والتعجب والتعجب من الكفر واما في قوله امسره اثنتين واخيتين اثنتين فالاماتان في
الدنيا وفي القبر وكذا الاحياء وترك ما في الآخرة لانه معان وقيل بل ما في القبر وما في الحشر لان المراد
احياء امة معرفة مشرور بدين الله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما نت بسمع عن القبور
فتمثيل لحال الكفرة بخال الموتى ولا راع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالام والمسئلة
والتكلم ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد لينة وبطلان المزاج ولو سلم فان يرى
الميت او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتلكم ولا اثر لذات او تألم وربما يدفن في مستودق
او حيد مضيق لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يدفن على صدره كف من الذرة فترى
باقية على حالها بل ربما بكاه السباع وتحرقه النار فيصير رماده تذروا له الرياح في المشارق والمغارب
فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤله وجواره وتجوير ذلك سفطة ولبس بأبعد من تجوير حيوة
سرير الميت وكلامه وتعذيب خشية المصوب واحتراقها ونحو زارها بحالها والجواب اجالا
ان جميع ما ذكرتم استلزامات لا تنفي الامكان كسائر خوارق العادات واذا قد اخبر لصادق بها
لزم التصديق وتفصيلا اننا لنسلم اشتراط الحيوة بالنبوة ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر
ما يصلح بنية والتعذيب والمسئلة يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام لطيفة اول الاجزاء
الاصلية الباقية فلا يمتنع ان لا يشاهد الناظر ولا ان يخفيه الله تعالى عن الانس والجن لحكمة
لا اطلاعنا عليها ولا ان يمتنع مع كون الميت في بطون السباع ومن قال بلقادر المختار المحيي
الميت لا يستبعد توسيع الحد والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر التحرك والقول بان تجوير
امثال ذلك بقضي الى السفطة انما يصح فيما لم يعم عليه الدلائل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول به
الصالحية والكرامية من جواز التعذيب بدون الحيوة لانهما ليست شرطاً للدراك وابن الزاوي
من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضداً للحيوة بل هو آفة كآفة مجزة عن الافعال
الاختيارية غير منافية للعلم فاطل لا يوافق اصول اهل الحق (قال خاتمة ٨) اتفق اهل الحق
على ان الله يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتب والاخبار
والاكتار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح اليه ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع
ونما ذلك في الحيوة لكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى
لم يتحقق في الميت القدرة والافعال الاختيارية فلهذا لا يعرف حيوة كمن اصابت سكتة ويشكل
هذا بجوابه اذكر ونكر على ما ورد في الحديث (قال البحث السابع ٢) في سائر السمعيات المتعلقة
بأمر المعاد وجلة الامر انها امور ممكنة فطبق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة
فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها بقوله تعالى ان الله
سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واهوالها هول الوقوف
قبل اف سنة وقبل خسوف غار قيل اقل وقيل اكثر والله اعلم قال الله تعالى وقفوههم انهم مسؤولون
يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب قال الله تعالى
واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان انما طأته في عنقه ونخرج له
يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا وهول المسئلة وقفوههم انهم مسؤولون فوربك لنسألنهم اجمعين وهول
شهادة الشهود العشرة بالسنة والايدي والارجل والسمع والبصائر والجلود والليل والنهار
والحفظ الكرام قال الله تعالى يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون
وقال يوم تشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجاودهم بما كانوا يعملون وقال عليه السلام ما من يوم
وليلة ياتي على ابن آدم الا قال اني اذليل جديد وانا فاجيع في شهيد وكذا قال في اليوم وقال الله تعالى

بحث اثبات من ذهب المعتقدون
 من الحكمة الى ان ما ورد في الشرع
 من تفاصيل احوال الجنة والدار
 والآب والعتاب غيب وتفسير
 لمراتب النفوس واهوالها في
 السعادة والشقاوة ولذاتها
 وآلامها ما هو الا في بل تنق ملئزة
 كما لاها فذلك ثوابها وحسابها
 او نالها بنفصتها وبذلك حية بها
 ونعراها وانما لم يتبدل ذلك في هذا
 العالم لما بهما من الملايق والعواقب
 الرابطة بالمسارعة وليست شقاوتها
 سرمدية التية بل قد تندرج من
 درجات الشقاوة الى درجات السعادة
 ونما لشقاوة السمرمدية هي الجهل
 المراكب الراسخ والشرارة المضادة
 للملكة الفاضلة وتصيل ذلك ان
 قوت كمال النفس يكون اما لاص
 حدى كقصان العريضة او وجودى
 راسخ او غير راسخ كل من الثلاثة بحسب
 القوة النظرية او العلمية فادى
 بحسب نقصان العريضة لا عذاب
 عليه والذى بحسب مضاد راسخ في
 القوة النظرية كالجهل المراكب
 وهما دائم وانما الساقية تروى بعد
 عذاب مختلف في الكيف والكم
 بحسب اختلاف الهيئات المضادة
 في شدة الرذالة وضدها وفي سرمدية
 الروال وطلعه وان كانت النفس
 مثالية من الكمال والشوق اليه وعما
 يصارده فهي في سعة من رحمة الله
 تعالى ولم يجوز بعضهم كونها
 معطلة عن الادراك فرعم انها لا بد
 ان تتلقى بحسب آخر على ان تكون
 تمسالة لدره وهذا هو الساسخ
 او على ان تستعمله لا مكان التخيل
 فتخيل الصور التي كانت بعد ها
 وتلد بذلك ولا يكون ذلك الجسم
 حرمها سواها وهايا او نحو ذلك ولم يسجد بعضهم المعاد الحسماني لان التبشير والانداز دعا طاهرا في امر النظام

وجاءت كل من معها سائق وشهيد وهو لم يعب الا ان قال الله تعالى يوم تبين ووجوه ونسود
 وجره وقال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترعة هافتة وهول
 المتأداة بالسعادة والشقاوة وقال عليه السلام يكون هدم كل كفة الميزان لان ما ذرجه كفة الخير تلى
 الا ان فلان ما سعادة لشقاوة بعد ها البداود ترجح الكفة الاخرى مادي الملك في الا ان فلان
 شق شقاوة لاسعادة بعد ها بدو الحكمه في هذه المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب جدير والى قد نصير
 ظهور من تسا ارباب الكمال وهذا من صحاب المقصان على رؤس الاشهاد زيادة في الذات او لا
 وسراتهم وآلام اربابهم في هذا ترعب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يملهم
 از هذه الاهوال التي لا تلبث والاولى والاصح والى تقياد به ترددوا خلفه الى لامة يتبرل عليهم الملائكة
 ان لا تحفوا ولا تخربوا الا ان وليا الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وسما الصراط هو وحسب
 مردود على مقتن جهنم برده الاولون والا جرون لنق من الشر واحد من السيف على ما ورد
 في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى
 وان منكم الا واردها وانكره لقاضى عيدين الجبار وكثير من المعتزلة زعموا انهم انه لا يمكن الخطو
 عليه ولو امكن فقهه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين واصحاب يوم القيامة فالاول المراد به
 طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله
 فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكاة
 ونحوها وقيل الاعمال اربعة التي يسا بها وين اخذها كماله على ما هو فيقول المرور بكثرة ما
 وبصيرتها والجواب ان امكان العبور طاهرا كالشي على الماء والطيران في الهواء فانه
 نعمة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كاجاب في الحديث ان منهم من هو كالعرق
 الخاطف ومنهم من هو كالريح الهاربة ومنهم من هو كالخواد ومنهم من يخور رجلاه وتتعلق يدا
 ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميراث قال الله تعالى واضع الموازين لفسط ليوم القيامة
 وقال قاتل من ثلثت موازينه فهو في عيشة راضية واما من خفت موازينه فانه هاوية ذهاب كثير
 من المفسرين الى انه غير ان له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لا مكانها وقد ورد في الحديث
 تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهبوا الى ان اربع ل اعراض لا يمكن وردها فكيف انزال
 وتلاشت بل المراد به العدل اشابت في كل شئ ولذا ذكره بلافظ الجمع والاهل الميزان المشهور واحد
 وقيل هو الادراك غير ان الالوان البصر والاصوات السمع والطعم والذوق وكذا سائر الحواس
 وميزان العقول لعلم والعقل واجب بانه يوزن صحايف الاعمال وقيل بل يوزن الجسومات اجساما
 نورانية والسبب اجساما طلمية واما لفظ الجمع فلا يستعظام وقيل لكل تكليف ميزان وثالث الميزان
 الكبير واحد اطهارا بخلافة الامر وعظمة المقام ومنها الحوض قال تعالى اما عطية اليك الكوثر
 وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابص من اللبن وريحه اطيب من المسك
 وكبراه اكبر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظأ ابدا وقال الصحابة له عليه السلام
 ان لطلبك يوما المشرة قال على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميراث فان لم تجدوا فعلى الحوض
 (قال البحث الثامن) في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والآب والعتاب اما العائلون بعالم المثل
 فيقولون بالجنة والدار وما ورد في الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات
 المحضة على ما يقول به الاسلاميون واما الاكثر من فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والالام
 العقلية وذلك ان الدروس البشرية سواء جعلت زلية كاهور اى افلاطون او لا كاهور اى ارسطو
 فهي ابدية عدهم لا تفنى تخراب البدن الى شق ملئزة بكما لا تها متبهجة بادراكها وذلك
 سعادتها وثوابها وجاهها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال او ما لمة بعقد الكمالات

والابن بذلك بنزب المطيع وعقاب الناصي اربابا دفع بالقياس الى الاكثر وان كان ضرر للمعذب متن

المبحث التاسع ابواب فضل والعقاب (٦٥) عدل لايمان على الله الامعني انه وعدوا وعد
 وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على مالها من اختلاف التفاصيل
 وانما تنسب لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم لطبيعة
 لما بها من العلايق والموايق الزائلة بمفارقة البدن فاورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب
 والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجزات وعبارات عن تفاصيل احوالها
 في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في الذات والآلام وتدرج ممالها من درجات الشقاوة
 الى درجات السعادة فان لشقاوة السردمية انما هي الجهل المركب الراسخ والشرارة المضادة
 للملكة الفاضلة لا لجهل البسيط والاخلاق الطائفة عن غايي الفضل والشرارة فان شقاوتها
 مقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان قواك كالات النفس يكون اما لامر
 عدمي كعدم ان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة
 او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية والعملية يصير ستة
 فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بشيء اصلا
 والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة النفس غير
 مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دايما والثلثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
 الغوام والمفاداة والعملية غير الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الزمنية المستحكمة وغير
 المستحكمة فيزول بعد الموت لعدم رسوخها او كونها هيئات مستفاداة من الافعال والامزجة
 فيزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الزيادة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطئها فيختلف العذاب
 بها في الكم وكيف بحسب الاختلافين وهذا اذا عرفت النفس ان لها كالاتها لاكتسابها
 ما يضاف الى الكمال ولا اشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لتكاسلها في اقتناء الكمال
 وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالصة عن الكمال وعمادها
 وعن الشوق الى الكمال فتبقى في سعة من رحمة الله تعالى خالصة من البدن الى سعادة تليق بها
 غير تامة بما يتأذى به الاشياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك
 فلا بد ان تتعلق اجسام اخرها انها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية وحيث ان تصير مبادئ
 صورها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتأنيخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه
 ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لاعلى ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها
 بل على ان تستعملها لا مكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهما فتشاهد
 الخيرات الاخرية على حسب ما تتخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء
 والاذنة من غير ان يقارن من اجل يقتضي قبضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد
 الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم يشكروها غاية الانكار بل جعلوها من الملكات
 لاعلى وجه اعادة المعذوم وجوزيا حل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك
 ليس بخلفا للاصول الحكيمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعدا للوقوع في الحكمة الاهمية لا للتبشير
 والانذار نفعا ظاهرا في امر نظام المعاش وصلاح العباد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار
 بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيذا لذلك وموجب لزيادة النفع فيكون خيرا بالقياس
 الى الاكثرين وان كان ضرا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شرف قليل بمنزلة
 قطع العضو ولا صلاح البدن (قال المبحث التاسع ابواب فضل) من الله تعالى والعقاب عدل
 من غير وجوب علمه ولا استحقيق من العبد خلا فالاعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز
 ان ينسب الى الله تعالى فيثبت المطيع البتة انجازا لو عده بخلاف الخلف في الوعد فله فضل
 بتركه يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا ياقب العاصي ووافقا في ذلك البصريون من المعتزلة وكثير

من العبد ادين ومعى كونه الدواب او العنكب غير مستحق له ان يمس حقا لا ريب في ذلك ولما
 الاستحقاق في تربيته على الامانة والنزول ولا يملكها احد الا هو حتى يجارى العبد والمعاد
 في الارواح قد كيف قد ورد بذلك الكتاب والسنة واصح لا يحصى واجمع السلف على ان كل
 من فعل الواجب والمدوب ينعم من سبب الثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سبب للعقاب
 وسواء اترغب في اكتساب الحسنات واجبات الدنيا على اداءها الثواب والعقاب
 لسبب وجوه الاول وهو العلة ما امر به لا يجب على الله تعالى شي لا الثواب على الطاعة ولا العقاب
 على المعصية لاني ان طاعة العبد وان كثرت لاني لشكره من ما انعم الله عليه فله يجب ان يصور
 استحقاق جود عليها ولو استحق العبد بشكره الواجب عوضا لاستحقاق الرب على ما يليه
 من الثواب عوضا وكذا العبد على جنته لسببه الذي يقوم بؤنه وارادته عليه والرب على
 خدمته لا يله الذي يريه وعلى مرادته وتوحي من صلاته لا ينال لا يجرى ان يكون الطاعة شكرا
 له رغبة لان العبد لا يستحق الا الحسنات الى غير ذلك كلفه الشكر وان الشكر يصور بدون تكليف
 المشاق والمصار كذا اهل الجنة فلا بد لتكليف المشاق من عوض يخرج من المشاق لا ينفك بعد
 تسليم قاعدة الجس والعجز وزوم العوض وقبح الاحتساب لتكليف الشكر وجوب الشكر على
 الاحتساب لا يوجب كون الاحتسان لاحله حتى يفتح ويكون تكليف المشاق تعرض لا يوجب كونه
 تعرض ولو سلم لكى يرتب التعرض عليه عرضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق
 الاستحقاق وزن السبب على السبب لم يكن ثواب من وطأ طوبى غيره على الطاعات وازيد في ذلك
 باقية تعالى في آخر الحياة وان يعاقب من اصبر دهره على كبره وثريا واخلص الاعيان في آخر عمره ضرورة
 تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالانفاق لا يقال يجوز ان يكون مروت المطع على
 الطاعة والمعاصي على المعصية بشرط ان استحقاق الثواب والعقاب على ما هو ماعادة الموااة لا ينفك
 لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق له فانه صاه الله عند تحقق
 الشرط اختم الخالف بوجه الاول ان ارام المشاق من غير مفعلة موقفة تعالىه تكون طما والله
 منز عن الطم وذلك المعصية هي الثواب ثم ان العمل لا يجب عقلا لا حصل المعصية والا لوجب
 الواول وانما يجب لدفع المعصية فلم يستحق العقاب بتركه ليجب انجاه ورد بعد تسليم
 زوم العرض لله يجوز ان يكون شكرا لام الساقية او يكون عرضا امر آخر كتحصيل لسرور
 بالمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون اجابة
 الواحات ما على ان اها وجه وجوب في اديها وما ينال من انه لو كان كذلك لوجب على
 الله تعالى ان لا يجهلها شاة عليها ما يرد في قولنا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها
 شاقة كرد الودعة وترك الطم يجب سواء كان شاما او لا فليس شى حوار ان يكون وجوبها
 بهذا الوجه ولان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لا يمكن ما يفسد ذلك فيجوز
 ان يجعل شاقة تعرض آخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لامعنى ذلك الى التواني
 في الطاعات والاجترار على المعاصي لان الطاعات مشاق ومخاضات للهوى لا تغل الا بها
 العس الامد القطع ببلدات ومافع رضى عاهيا والمعاصي شهوات ومستلذات لا تترجر عوا
 النفس الامع المقطع بالامضيار تترتب عليها مرد بان شمول الوعد والوعيد لا كل وعليه طس الرفاه
 بهما وكثرة الاحمار والاكمار في ملك كاف في الترعيب والترهيب وتجريد حوار لغز غير فادح الثالث
 الايات والاحاديث الواردة في تحقق الثواب والعقاب يوم الجراء فلو لم يجب وجار الدم لم
 الخلف ولكن ورد بان طائفة الوقوع لبنة وهو لا يسلم الرجوع على الله والاستحقاق
 من العبد على ما هو المدعى هذا والمذهب حوار الخلف في الوعد بان لا يسمع العذاب وحيل

من قروح المعصية اختلافهم في ان
 الثواب والعقاب هل يستحقان على
 الاحلال بالفتح والاحلال بالواجب
 عدال المقيمين لا اذ العلم لا يصلح
 حلة واذ في حكمة لطة احلال
 بما لا يحصى من الفناخ وقال المأخرون
 به لعله تعالى له كان لا يومس بالله
 العظيم قالوا لمك من الصلبي ولمك
 بظلم المسكين وسهاله يجب اقتزاني
 الثواب بالمعظيم والعقاب بالاهانة
 ودوامها حلوصها عن الشوب
 العلم الضروري باستحقاق التعظيم
 والاهانة ولان العصل بالمنافع حسن
 اسدله قال المشاق لاحلها عمت
 بتخلف التعظيم ما به يحسن من غير
 استحقاق ولان الدوام لطيف فيجب
 والخلوص ادخل في الترعيب
 والترهيب وسها اختلافهم في وقت
 الاستحقاق فقيل وقت الطاعة
 والمعصية وقيل في الآخرة وقيل حالة
 الاحترام وقيل وقت الفعل بشرط
 الموافاة وهي ان لا يحط الى الموت
 من

المبحث العاشر لا خلاف

في خلود من يدخل الجنة في الجنة ولا في خلود الكافر عتادا او اعتقادا في النار وان بالغ في الاجتهاد لدخوله في العمومات ولا صفة بخلاف الجاحظ والغبي وكذا الكافر حكما كاطفال المشركين خلافا للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظما فهم خدم اهل الجنة وقيل من علم الله مناديا من والطاعة على تقدير البلوغ في الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية في النار واما ان ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة فانه ذهب عندنا عدم القطع بالعفو والعقاب بل ان شاء الله عفا وان شاء عذب لكن لا يتخلد في النار وعند المعتزلة القطع بالخلود في النار ولا عبرة بقول مقاتل وبعض المرجئة ان عصاة المؤمنين لا يذبون أصلا وانما النار للكفار وان وجوه الاول النصوص الدالة على دخول المؤمنين الجنة وليس قبل دخول النار وفاها بل بعده او بدونه الثاني النصوص الدالة على خروجهم من النار لثالث ان من وطب على الطاعات مائة سنة وشرب جرعة من الخمر فلو لم يكن تخليده في النار ظلما عندكم فلا ظلم الرابع ان المعصية متناهية زمانا وقدرها في حقها كذلك تحق بقاء العدل الخامس ان استحقاقه الثواب وعدا او عقلا لا يزول بالكبيرة لماسأني ولا تصور الا بالخروج من النار احتجت المعتزلة بوجوه الاول عمومات الوعيد بالخلود ومن يوص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومن يقتل مؤمنا متعمدا فيزأوه جهنم خالدا فيها واما الذين فسقوا وأهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وان الفجار لن ينجي بصلواتها يوم الدين وما هي

لأنك الاشكال وتكلم عليه في بحث العقوبات ان شاء الله تعالى (قال خاتمة ٢) في قروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمدح وفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين اوله وجه وجوبه كالأرجب الخبز وفعل المندوب لندوبه او لوجه نذية وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للمحرم ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلعا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المعتزلة لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب لان الواجب لان الاخلال عدوى لا يصلح حجة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخل كل لحظة بما لا يشا من القبايح وقال المتأخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للصوص الصريحة في تعويل العقاب بعدم الايمان بالواجب كقوله تعالى خذوا فقلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله سبحانه ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران اثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعظم الضروري باستحقاقهما وقبل انه يحسن التفضل بالتنازع العظيمة ابتداء فلزم المساق والمضار لاجلها يكون عبثا بخلاف التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيا ومنها انه يجب دولهما لكونه اظفا او يقرب المكاف الى الطاعة ويبعده عن المعصية ولان التفضل بالتنازع الدائمة حسن اجساما فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلو صهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخالوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه شوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر النعم وترك القبايح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبايح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الا على ويمد اشكر لذة وسرور الا يحصى ويكرن في شغل شاغل عن القبايح وذكرها والتالم بتركها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبايح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البصري حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الآخرة وقبل في حال الاحترام وقبل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا تحجب الطاعة والمعصية الى الموت وليس لاحدهم تمسك يقول عليه سوى ما قيل بان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من وجبات الفعل مثلها وانما حسن تأخير تمام الثواب الى دار الآخرة لما نفع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلو من شوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك الآخرون بالصوص المقضية لتأخير الاجزية ويلزم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا يخفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف وانما ظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الآخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجماع كل الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمن ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجماع التكليف فلم يجب تأخير (قال المبحث العاشر ٦) اجع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا تقبل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تنفني بالحرارة سيما حرارة نار الجحيم فتفضي الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسئلة عند الملبين ولا صحيحة عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تنهاى القوى

متناهية تحتمل عدة العدد بخلاف الكفر فإنه لا يتناهي قدرا وان تناهى زمانه واما التمسك
 بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنائيات وهو الكفر فلا يصح جعله جزاء
 بما هو دونه كالعاصي فرما يدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وارتسأت في عدم الانقطاع
 الخامس انه استحق الثواب بالايمان والطاعات عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يزول ذلك الاستحقاق
 بارتكاب الكبيرة لما سيجي فيكون لزوم اتصال الثواب اليه بما لا وما ذلك الا بالخروج من النار والدخول
 في الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على الخلود المتأولة للكافر
 وصيره لقوله تعالى ومن بعض الله ورسوله فإنه نار جهنم خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا
 فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فإياهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها ليعبدوا
 فيها ومثل هذا مسوق للتأييد ونفي الخروج وقوله وان النجار اني بهم يصلون يوم الدين وما هم
 عنها بشائين وحكم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن بعض الله ورسوله ويتعد حدوده
 يدخله بارا خالدا فيها وليس المراد تعدى جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها تركا وانما قاله محال
 لما بين البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحصل على مورد الآية من حدود
 الموارد وقوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فأولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
 والجراب بعد تسليم كون الصيغ للعموم ان العموم غير مراد في الآية الاولى لقطع بخروج الثاني
 واصحاب الصغار ومسا حث الكبيرة الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطا حث برئ ثوابها
 على عقوبته فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا خارجا بما سبق من الايات والادلة وبالجملة
 فالعام المخرج منه البعض لا يفيد لقطع وفاقا واوسلم فلا نسلم تأييد الاستحقاق بل هو معناه بقاية
 رؤيته الوعيد لقوله بعده حتى اذا ارادوا ما يوعدون واوسلم فناتته الدلالة على استحقاق العذاب
 المؤبد لا على الوقوع كإهراق المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما يقال من اننا لا نسلم كون حتى للبقاء
 بل هي ابتدائية واوسلم فناتية لقوله يكونون عليه ليدا او محذوف اي يكونون على ما هم عليه حتى يروا
 فخرج عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو مختلف فيه حصل
 الزام الخصم وان ثبت العفو والخروج بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا فوله على
 ما ذكره ابن عباس رضي الله عنه اذ التعمد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق
 بالوصف يشعر بالحشية فيخص بمن قبل المؤمن لا يمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام
 والمراد ههنا المكث الطويل جدا بين الادلة لا يقال الخلود حقيقة في التأبيد لتبادر
 الفهم اليه وايقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولا نه بوقد يلفظ التأبيد مثل خالدون
 فيها ابداناً كيد الشيء فهو بملدولة وان العمومات المقرونة بالخلود متأولة للكفار والمراد في حقهم
 التأبيد وفاقا فكذلك في حق الفساق كالايلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجزم معنا لانا
 نقول لا كلام في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشايع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل
 في المكث الطويل المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان في جملة اطلاق
 المكث الطويل نصب للمجاز والاشتراك فيكون اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا
 او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كافي حتى الكفار وانقطاع كافي حتى الفساق فلا محذور في ارادتهم
 جبرحا وح فلا نسلم ان التأبيد تأكيد بل تقييد واوسلم فالمراد انه تأكيد اطول المكث اذ قد يقال حبس
 مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة بانها في حق الكافرين المنكرين للحشر يقرينه قوله ذوقوا عذاب النار
 الذي كنتم به تكذبون مع ما في دلالتها على الخلود من المناقضة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم
 ارادتهم الخروج بالباس والذهول او نحو ذلك وعن الرابعة بعد تسليم اقا نهما النفي عن كل فرد
 ودلالتها على دوام حكم الغيبة انما يخص بالكفار جمعا بين الادلة وكذا الخامسة والسادسة

حلا للمدود على حدود الاسلام ولا حاشية الحاشية على قلبها بحيث لا يبقى شيء من الايمان
 هذا مع ما في الغلو من الاستفحال الثاني ان الله اسقى لودخل الجنة فكان يستحق الانتفاع بدخول
 فيه المستحقين كالكافر وللانتم مشقة لبطون الاستحقاق بالاحسان او الموازنة على ما ينبغي
 ورد بين المذمومين بل انما يدخل بفضل الله ورحمته ووعده ومعهمة ومستكمل على الاحسان
 والموازنة انما كانت او تقطع عذاب القسوة او تمنع عذاب الكفر قدرا ومنع اعتبار القياس في ثمة بنة
 الصبر ولا جوع وفي الاستفادات الرابع ان الوعد بالمقابلات لم يتم لطيف بالمعاد لكونه اذجر
 من المعاصي فاب منهم من لا يكثر بالمعذب المقتطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقيق
 الوعد فعديا الظهور وصونا لقول عن التبديل ورد بمنع وجوب المذنب ومنع انتفاعه في
 الدوام فان من لا يكثر بالحق في الجحيم احق بالقياسية ككثرة الغلو فيهما علة باو اذ قد كان
 كل وعد اظنا ولا شيء من الوعد باطفا لكل فليكن لطيف الغلو في النار شذضا
 بالكفر وسكن في بوعيد البيران بل وعد الحسنات اظفا ومزجزة لاهل الايمان ولو وجب
 ما هو الامية في الاظف والآخر لما صح الاكفنا. وبعد الغلو في النار لا مكان للمزيد
 (قال المبحث الحادي عشر) لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة
 بمنزلة من لا معصية له ومن كفر بعد ايمانه بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة
 من لا حسنة له وانما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبار
 كما يشاهد من الناس فعندنا ما له الى الجنة ولو بعدنا ما واجتنبناه للثواب والعقاب بمقتضى
 الوعد والوعد ثابت من غير حبوط والشهود من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلافة في انفسه
 اذ مات قبل التوبة فاستكمل حاجتهم الامر في ايمانه وطاعته وما ثبت من استحقاقه ان طارث
 وكيف زالت فة او ابحوط الطاعات وما لا الى ان السيئات يذهب الحسنات حتى ذهب
 الجهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع البسات والفساد ظاهر اما سيما فالعصا
 الدالة على ان الله تعالى لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فقله طمع بانه لا يحسن من الحكيم
 الكريم ابطال ثواب ايمان اعيد ومواظف على الطاعات ملول العمر يتناول لعمه من الربا
 وجرعة من الحمر بمنزلة من خلد كريمة مائة سنة حق الخدمة ثم بدت منه شذابة امر من
 او امره فهل يحسن رقص حقوق تلك الخدمات ونقض ما عهد ووعده من الحسنات وقبضه
 عذاب من واطم مدة الحيرة على الخسالة والمعاداة وايضا استحقاق الثواب على الطاعة
 عندهم اعماهو لكونها حسنة وامثالا لامر اليساري وهذا متعقبي مع الكبيرة فيتحقق اثره
 وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعة لكانت منافية لحدتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق
 الثواب والعقاب منافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التذم والعقاب
 مضرة خالصة دائمة مع لاهابة قلنا لا يسل لزوم قيد الجلاوص والدوام سيما في جانب العقاب ووج
 لا يتنا في الثواب والعقاب بان يعاقب حينما ثم يثاب ولو سلم فلا يلزم تنافي الاستحقاقين بل يستحق
 المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس ابطال الحسنات
 بالسببة اول من العكس كيف وقد قال الله ان الحسنات يذهبن السيئات وجكم بان السيئة
 لا تجزى الا بطلها والحسنة تجزى بمشقة اما لها الى سبع مائة واكثر قالوا الاجباط مضرح في
 التبريل كقوله تعالى ولا نجهره والله يقول بكمهم بعض ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت اعمالهم
 ولا يتطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا صالحا استحق به
 النعم وكان يمكن ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال انهم احبطت عمله كالسدة قد
 مع المن والاذى ويدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يساب عليها البتة وليس

في ثبته ولو بعد ان اوعده المعتزلة
 تنافيا في النار ذهابا الى ان
 السيئات تحبط الحسنات حتى ذهب
 الجهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة
 تحبط جميع الطاعات وهو مفسد
 سيما للمعصية الدالة على ان الله
 لا يضيع اجر الحسنين وقلة لا تقطع
 بفتح ابطال ثواب طاعة مائة سنة
 يشرب جرعة من الحمر ولا من جهة
 الاستحقاق عندهم وهو كون العمل
 حسنة واستثباته ولا يوجب نفاة
 الكبيرة لصدقة الطاعة كاردة قالوا
 التواضع خالصة دائمة مع التواضع
 واعقاب مضرة خالصة دائمة مع
 الايمان فلا يجتمعان استحقاقا قلنا لو سلم
 لزوم قيد الجلاوص والدوام فلا يوجب
 تنافي الاستحقاقين ولو سلم فليس
 ابطال الحسنات بالسببة اول من العكس
 كلف وقد قال الله تعالى ان الحسنات
 يذهبن السيئات وذهب الجليثان
 الى ان ايمان الطاعات والمعاصي
 ثارت قدرا بحسب الاجرو والوزر لا عددا
 سقطت الاخرى ثم زعم ابو علي ان
 اقل بسطة طلبة طاعة من الاكثر شيئا
 وهذا هو الاحباط المحض وابوهاشم
 له بقطر وسقط من الاكثر ما يقاله
 وهذا هو الموازنة واختلافه في ان ذلك
 يمتد بين الفعلي اعنى الطاعة
 والمعصية او المستحقين اعنى الثواب
 والعقاب او الاستحقاقين واستدلوا على
 الاحباط في الجملة بمثل قوله تعالى
 ان تحبط اعمالكم واولئك حبطت
 اعمالهم ولا يتطلوا صدقاتكم بالمن
 والاذى لانه لا يثبت ما هو المتنازع
 من بطلان حسنة كاملة بسببة سابقة
 او لاحقة فضلا عن تفضيل الجليثين
 واستدل الامام على بطلانه اما على
 رأي ان على فلابد لعمو الطاعة لسيادة

وهو ظلم عندكم ويثني بقوله تعالى فمن
 يعمل مثقال ذرة خيرا يره مع ما فيه
 من الترجيح بلا مرجح واما على رأى
 ابن هاشم فلا نطريان الحادث
 مشروط بزوال السابق فزواله به
 دور لانه لا اول له فبعض اجراء الكبير
 فيلزم ان يفتى بكليته ولان زوال كل
 بالآخر دفعة بوجوب وجودهما حال
 عدمهما لوجود العلة حال حدوث
 المعلول وعلى التعاقب يوجب
 حدوث المعلول بلا علة لان زوال
 الثاني بلا مزيل واعتراض بان
 الاستحقاق اعتبارا شرعى
 ليس له تأثير وتأثر حقيقى والثواب
 والعقاب انما يوجدان فى الآخرة
 والفعالان لا يتصور فناء احدهما
 بالآخر بل معنى الاحباط ان الله تعالى
 لا يثيب العاصى على الطاعة
 ومعنى الموازنة انه لا يثبت
 عليها ويترك العقاب على
 المعصية بقدرها وقال امام الحرمين
 لا كبيرة يرى وزرها على اجرة عرفة الله
 فيلزمهم ان يدروا بها جميع الكبائر
 من

من المتنازع فى شئ وحين تنبه ابو على وابوهاشم لفساد هذا الرأى رجعا عن التامد بعض
 الرجوع فقالا ان المعاصى انما تحبط الطاعات اذا ربت عليها وان ربت الطاعات احبطت المعاصى
 ثم ليس النظر الى اعداد الطاعات والمعاصى بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة يغلب وزرها
 اجور طاعات كثيرة ولا يسيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله ثم افترا فافهم ابو على ان الاقل
 يسقط ولا يسقط من الاكثر شيئا وسقوط الاقل يكون عقبا اذا كان الساقط ثوابا وثوابا اذا كان
 الساقط عقبا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا
 من له مائة جزء من العقاب واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب
 بمقابلته ويبقى له تسعة مائة جزء من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الف جزء من العقاب سقط
 ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول بالموازنة لا بما قال فى الموازنه بوازن بين الطاعات
 والمعاصى فالبعض اجمع احبط الاخر واخلف كلتهم فى ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعنى الطاعة
 والمعصية او المستحقين اعنى الثواب والعقاب او الاستحقاقين مال الجباى الى الاول وابهواشم الى الثانى
 وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على احد ان القول بمذهبنا الى من الاحباط والموازنة لا يصح
 الابتنى من الشارح صريح ونقل صحيح واستدل الامام الرازى على بطلانه بان الاكثر اذا احبط
 الاقل فان لم يحبط منه شئ كما هو رأى ابنى على صارت الطاعة السابقة لغوا محض لا تجلب نفعا
 ولا تدفع ضررا وهو باطل اما عقلا فلكره ظلم ولا يه لى انتفاء السابق بطريان الحادث اولى
 من انتفاع الحادث بوجوه السابق واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير
 ذلك وان حبط من الاكثر ما يوازن الاقل كما هو رأى ابنى هاشم فباطل ايضا اما اول فلانهما
 لما كانا متنافيين كان طريان الحادث مشروطا بزوال السابق فلو كان زواله لاجل طريان الحادث
 لزم الدور واما ثانيا فلان تأثير ذلك الاستحقاق القليل فى بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تأثيره
 فى الباقي لكون الاجزاء متساوية وحينئذ يلزم ان يفتى بذلك القليل كل ذلك الكثير وهو باطل
 وفاقا وهذا ما قال فى المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب والمعصية خمسة
 اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمسين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة
 الاخرى لتساوى اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالآخر
 اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان عدم كل منهما لوجود الآخر فلو عدم دفعة لوجد دفعة
 لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونها موجودة حال كونها معدومة هف واما
 ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثانى فما لم يوجد
 الثانى لا يزول الاول واذا وجد الثانى زال الاول استحالة زوال الثانى لانه لا مزيل له لان التقدير
 ان كلا منهما انما يزول بالآخر وهذا ما يقال ان الثانى كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن
 مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا واعترض بوجوه الاول ان الطارى اقوى وبالبقاء اولى لكونه
 مقارنا لمؤثره الذى يوجد بخلاف السابق فانه وان كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا
 يجوز على الاحباط ان يفتى السابق بالطارى ويبقى هو بحاله وعلى الموازنة ان يفتى من الطارى
 ما يقابل السابق ثم يفتى السابق بما يلقى من الطارى والجواب المنع بل السابق لاستمرار وجوده وتحقيق
 علة بقاءه اقوى واتى والطارى لقربه من العدم وعدم تحقق علة بقاءه بالبقاء اولى على ان الدفع
 اهون من الرفع ثم هذا على تقدير صحته انما يتأتى فيما اذا كان الاكثر طاريا بخلاف ما اذا استحق
 بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية عقبا اقل او بالعكس الثانى انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين
 طريان الحادث وزوال السابق توقفا معية لا تقدم يلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما
 هو على تقدير جعل طريان الحادث هو السبب فى زوال السابق فيقدمه بالذات ضرورة وهو

ساقى شرطه به لاستلزامه بأخره عند بلذات اشكال ان الاستحقاق لم يستلزمه بغيره بحسب
 تطرح بمترلة ما اذا كل لك عند احد خجستان وديعة فبكن تسليم هذه او تلك بل بحسب الذهن
 فقط بمترلة ما اذا كان لك عليه خجستان دينا فلا يكون تسليم خجسته او الابراء عنها اومتانها
 بمترلة له عليك الابراء من اصف وبما ذكرنا من حل كلام المحقق على ما نقلنا من تقرير
 نهاية ما يقول به من ان ليس مقصود الامام من هذه العترش فان معناه ان الاستحقاقات لم تكن
 متساوية بالاستحقاق بل على كل حال ما يقابل من الكثير كمثل يزول الساقى لان حكم المساواة
 واحد بل الاعتراض ان تساوى الاستحقاقات لا يوجب الاجواز زوال كل بما يزول به الآخر لازوال
 الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مبنية على الحفظ في صحايف المكسبة
 فاطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات من غير
 لزوم بحل والحوادث ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين والمستحقين اعني الثواب
 والعقاب بالآخر على ماهو المذهب في الاحساس والواردة وبهذا يتدفع اعتراض خامس وهو
 انه يجوز ان لا يؤثر احدهما في عدم الآخر لكن يتساعان في ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة
 فقط السادس انه يجوز ان يؤثر الطاري في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطاري مثل
 السابق من غير لزوم بخذير والحوادث انه يعود الكلام في سقوط ذلك القدر من الطاري ويلزم
 المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل زوال كل من الاستحقاقين بالآخر بان يزول جزء
 من هذا جزأ من ذلك وبالعكس الى ان ينشئ الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم
 شئ من المحالات لانه يكون مربلا للجزء الاخير من الاقل الا ان الامام انما اورد هذا البرهان
 فيما اذا استحق المكلف عشرة اجراء من الثواب ثم فعل معصية استحق بها عشرة اجزاء
 من العقاب فلا يرد عليه هذا لكن يتجه ان البيان يختص بما اذا تساوى الاستحقاقات والمعتزة
 اضطررنا في مثله ورمع نوهنا ثم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف اما في الجنة او في النار
 واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فيزل برحمة الله تعالى منزل الكرامة ويحل بفضل
 دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير حلوص احدهما او لا يثبت ولا يماقت
 ويكون من اصحاب الاعراف على ماورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق
 اعتبار شرعي ليس له تأثير وتأثير حقيقي وفداء بعد وجود بل معنى احباط الطاعة او استحقاق
 الثواب ان الله تعالى لا يثبت عليها ومعنى الوارثة انه لا يثبت عليها ولا يعاقب على المعصية
 قدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقات يثبتها منافية وفداء واما الثواب والعقاب
 فلا وجود لهما الا في الآخرة وحاشا للاختصاص بينهما ولا اندفاع بل ذلك الى حكم الله وشيئ
 على وفق حكمته والافرب ما قال امام الحرمين انه ليس بأزاء معرفة الله تعالى كبرية ربي وزها
 على اجريها فكان من حقه ان يدروا انها جميع الكبار فاذا لم يفعلوا ذلك بطل هديا هم
 تعالى الاعمال وسقوط اقلها باكثرها وبما يجب انبيد انه لا فرق بينهم بين ان يكون المعاصي
 طارية على الطاعات او سابعة عليها او متخاللة يدها وان ما يورهم به كلام البعض من اختصاص
 الحكم بما اذا كانت الكبرية طارية ليس بشئ (قال المبحث لثاني عشر انعتق الامانة) ونطق الكتاب
 والسنة بان الله تعالى هو شعور في حق من الصغار مطلقا وعن الكبار بعد التوبة ولا ينفو عن
 الكفر قطعا وان جاز عقلا ومع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه يحافظ لحكمة العرفة بين من احسن
 غاية الاحسان ومن اساء غاية الاساءة وصعقه طاهرا واختلقوا في العقوبة عن الكبار بدون التوبة
 فيجوز ان لا ينفو عن عقابهم خلافا للمعتزة حيث مدعوه سماعا وان جاز عقلا بعد الاكثر من منهم حتى
 صرح بعض المتأخرين منهم بان القول بعدم حسن العقوبة المستحق للعقاب عقلا لا قول

تم
 انعتق اذمة على العقوبة الصغار
 مطلقا وعن الكبار بعد التوبة وعلى
 له لاصح عن الكفر على اختلاف
 في الحدود عقلا واختلفوا في العقوبة
 من الكبار بدون التوبة فيجوز ان لا ينفو
 بل انتموه ومعهم المعتزة سمعوا وان
 جاز عقلا بعد الاكثر من منهم لانه على
 الحوار ان العقاب حقه فله اسقاطه
 وعلى النوقوع الصوص الطاعة
 ويوموع البشاة ويوموع
 كغير ان الله يعبر الدواب جميعا
 ان الله لا يقر ان يشرك به ويعفر
 ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث
 ايضا كثرة واتخصيص بالصغار
 او بما بعد التوبة او الجمل على تأخير
 العقوبات المستحقة او عدم شرع
 الحدود في غاية المعاصي او على ترك
 وضع الاصرار عليهم والعقوبات
 في الدنيا مع كونه عدولا عن الظاهر
 بلا دليل ونجاسة لا قول المفسرين
 والاحاديث الصحيحة الصريحة
 بما يصح في البعض اذ المعصية توبة لا
 يخص ما دون الشرك ولا يلزم التعليل
 بالمشيئة وباق المعاني لا يناسب التي
 من لشرك من

ابن القاسم الكوفي انما على الجواز ان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير
 ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة بالعفو والغفران وهو الذي يقبل التوبة
 عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن عما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا
 ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم
 وفي الاحاديث كثيرة ومعنى العفو والغفران ترك عقوبة المجرم والستر عليه بعدم المواخذه لا يقال
 يجوز حل النصوص على العفو عن الضحايا او عن الكفار بعد التوبة او على تأخير العقوبات
 المستحقة او على عدم شرع الحدود في عامة المصاحي او على ترك وضع الاصرار عليهم من التكليف
 المملوكة كما على الامم السالفة او على ترك ما قبل بعض الامم من المسخ وكيفية الاثم على الجبناء
 ونحو ذلك بما يقضهم في ادبياتنا لا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل وتقييد
 للاطلاق بلا قرينة وتخصيص العام بلا تخصص وبخلافه لا فاول من يمتد به من المفسرين
 بلا ضرورة وتقريرا بين الآيات والاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق مما
 لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المخفرة بالتوبة
 نعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بآياتها لما دونه وكذا نعم كل احد من العصاة فلا تلام
 التعليق عن يشاء المعيد للعصية وكذا مغفرة الصغار على ان في تخصيصها اخلا لا بالمقصود
 اعني تهويل شان الشرك ياوعدته النهاية في القبح بحيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغلبة
 واما باقي المعاني المذكورة فربما يكون في الشرك اقوى على ما لا يخفى فلا معنى للثني والمشهور
 في ابطال تقييدهم المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم
 فلا يتعلق بالمشية واعتراض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا ككتاب المطيع
 بل يقتضي الوعد بمعنى انه واجب ان يكون كما هو المذهب عندهم ووعد بذلك روافؤه بما وعد
 هو المغفرة والعفو واسم فعل الله تعالى وان كان واجبا عليه يكون بمشيئته وارادته فيصح تعليقه
 بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرحوا به في كتبهم هو ان العقاب بعد التوبة ظم يجب
 على الله تركه ولا يجوز فعله ثم اوجب وان كان فعله لا ارادة المشية لا يحسن في الاطلاق تعليقه
 بالمشية كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك
 اذا حققت فليس هذا مجرد تعليق بالمشية بمنزلة قولك يغفر ما دونه ان شاء بل تقييدا للمغفورة
 بمنزلة قولك يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المنفصل به كقولك
 الامر يتلج على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى البعض دون البعض وبهذا يدفع
 اشكال آخر وهو ان المغفرة معلقة بالمشية فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع المشية بل على مجرد
 الجواز وليس المتأخر وقد دفع بانه لا بد من وقوع المشية ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه
 على ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأي من يجعل التفرقة بينهما بوقوع
 العفو ولا وقوعه ويجعل العفو عن الكفر جازا غير واقع وعليه الاشاعة وكثير من المتكلمين
 (قال للمؤمن عقلا ٧) تمسكت الوعدية فانزلون بعدم جواز العفو عن الكبار عقلا
 وهم البلخي واتباعه ياله اغراء على القبح لان المكلف بشكل على العفو ويرتكب القبح
 وهذا قبح يمتنع اسناده الى الله تعالى واجب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين
 بان مجرد احتمال العقوبة يصلح زاجرا للعاقل عن ارتكاب الباطل فكيف مع الآيات الناطقة
 بالعذاب والوعيد ذات الشايعة في ذلك الباب فكيف يكون احتمال تركها بل وقوعه
 في الجاهل بالنسبة الى من لا يعلم الا الله مظنة للاغراء ونقضه الى الاجترار الا ترى ان قبول التوبة
 مع وجوبه عندهم وعزم كل احد عاينها غالبا ليس باغراء والتزدد في نيل توفيقها لا يزيد على التردد

٧ للمؤمن عقلا ان جواز العفو اغراء
 على القبح فيمتنع ورد بعد تسليم
 القاعدة بمنع كونه اغراء بل مجرد
 احتمال العقوبة زاجر فكيف مع
 الرجوعان وشهادة النصوص
 متن

في بل كرامة العفو فان قيل ترك العفو ادعى الى المعادة فيكون لطعا فيجب فيمتنع العفو قلنا
 مقوض بقول التوبة وتأخر العفو وان ادعى وجده مفسدة في تركها مفسدة اشتغاف في ترك العفو
 فان في العفو مفسدة ماله في نأدية وطبيعة مزيد لئلا على الله تعالى بالعفو والكرم والارفة (قال
 رحمه الله ٦) تلك العائلون بجوار العفو عقلا وامناعا سمعا وهم المصرون من المعتلة والارفة (قال
 العددانية بالصوص الواردة في وعيد القساق واصحاب الكفار اما بالخصوص من كفو له تعالى
 في آكل اموال الناس ومن يهدل ذلك عدوانا وطماسوق لتصلبه نارا وفي اتول عن الزحف
 وما دونه جهنم وبئس المصير وفي تعدى حدود الموارث ند حله نارا فافسادا فيها وما بالاحول
 في العمومات المذكورة في تحت الحلود وادتحقق الرعيد قلو شقة في العفو وترك العفو به بالارزيم بالخلف
 في الوعيد والكذب في الاحسار والالزام باطل فكذلك المبرم واجيب بانهم اذا حلون في عمومات الوعيد
 بالشواب ودخول الحجة على مامر والخلف في الوعيد اذ لم لا يلق باكرهم وقاما تخلف الخلف
 في الوعيد فانه ربما يمد كرم والقول بالاجباط وبطلان استصفاق الشواب بالامسية فاسد كما مر
 فكيف كان ترك عبا بهم ياشار خلفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجبة كذلك والدفع بانه اوضح
 ان يخلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا ليس بشي لان كثيرا من افعاله بهذه الحجة اعلى لا يوضح
 اطلاق اسم الفاعل منها عليه لا يهائم الفعس كايه يتكلم بالجز ولا يسمى مقصرا وكذا لا يسمى
 ما كرر استهزئا ونحو ذلك بل مع انه يخرج وعيد الشواب لا يسمى مقصرا نعم لزوم الكذب في احراز الله
 تعالى مع الاجماع على اطلاله ولزوم تبديل القول مع النص الدال على استعانة مشكل فالجواب
 الحق ان من تحقق العفو في حقه يكون خارجا عن عموم للعطف بمرلة الثابت فان قيل صيغة العموم
 التعمرية عن دليل الخصوص ندل على ارادة كل فرد بما يتناول اللفظ بمرلة التخصيص عليه باسمه
 الخاص فاخراج البعض بدليل متراجح يكون نسخا وهو لا يجري في الحز للزوم الكذب
 واما التخصيص هو الدلالة على ان الخصوص غير داخل في العموم ولا يكون ذلك الا بتدليل
 متصل قلنا مجموع دل ارادة الخصوص من العام وبقييد من المطلق شائع من غير دليل متصل
 ثم دليل التخصيص والبقيد بعد ذلك وان كان متراجحا يسار لا نسخ وهذا هو المذهب صد الفقهاء
 الشافعية والقدماء من الحنفية وكلاوين يقولون بخلاف ذلك الى المعتلة الا ان المتأخرين
 منهم يعدون ذلك نسخا ويخصون التخصيص بما يكون دليلا متصلا ويجوزون الخلف في الوعيد
 ويقولون الكذب يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاجبار بالشي
 على خلاف ما هو كذب سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله تعالى ائت الى الدين يا هودوا
 يقولون لاخوانهم الذين كفروا من اهل الكتاب لن اخرجهم لنخرج معكم ولا يطع قبكم احدا
 ابدا وان قولتم ليصرمكم ثم قال والله يشهد انهم انكاد يرون لش احرجوا لا يخرجون معهم
 وان قولتم لا يصرمكم ثم قال والله يشهد انهم انكاد يرون لش احرجوا لا يخرجون معهم
 ولا يعبر بتعبير المخبر به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم يكون حكم العام
 هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا يجري على عموم في حق العمل بل وفي حق
 وجوب اعتقاد العموم دون فرضه وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه
 صاحب التبصرة بعض البسط والامام الزاوي ههنا جواب الزاوي وهو ان صدق كلامه لما كان
 عدما اذ لا يمنع كذبه لان ما ثبت قديمه اشع عدمه واما عدمه فان امتنع كذبه لكونه قبيحا فافانتم
 ان هذا الكذب قبح وقد توقف عليه الله الذي هو غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقول ربنا
 عدالما في العد امان يكون الحس قله وهو باطل واما ترك قله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند
 وجود الكذب وما لا يوجد الحسن الا عند وجوده حسن قطعنا فهذا الكذب حسن قطعنا ويمكن

٤ - بالصوص الواردة في وعيد
 القساق فان الخلف والكذب نقص
 بالاتفاق وردنا بهم داخلون في
 عمومات الوعيد والخلف في الوعيد
 بالاجماع بخلاف الخلف في الوعيد
 فانه كرم حوزة البعض نعم حديث
 لزوم الكذب وتبديل القول مشكل
 فالاول القول باخراجهم عن عموم
 الملعن وبانه ليس نسخا ليجتمع في الحز
 واما القول بان الكذب يجري في
 المستقبل فضعيف جدا وكذا القول
 بان صدق كلامه عدما ازل ولا يتغير
 والكذب عدما امان منع لعجبة
 ولا فح ههنا الوقف العفو عليه
 كمن اخبر انه يقول ربنا عدالما يقتله
 وذلك لان ارادة الصدق تفصي
 ترك الله وجوار الكذب في احساره
 يهوى الى معاصد لا تخصي متى

دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وان تضمن وجوها من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مقاسد لا تخصى ومطاعن في الاسلام لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد وتجل الملاحة في المناد وههنا بطلان ما وقع عليه الاجماع من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واذاجاز الخلف لم يبق القطع الا عند شرذمة لا يجوزون العقوبة عنهم في الحكمة على ما يشعر قوله تعالى اقبول المسلمين كالحجرين ما لكم كيف تحكمون وغير ذلك من الآيات ووجه التفرقة ان العاصي قبلما يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات تقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب بمنع لا بد وحرمة لا تتحمل الارتضاع اصلا فكذلك عقوبته بخلاف المعصية فانها لم ترق الهوى والشهوة وامان جواز العقوبة عقلا والكذب في الوعد اما قول الجواز الكذب المتضمن افعال الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فمع صريح اخبار الله تعالى بانه لا يعفو عن الكافر ويخلد في النار فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر تحت حمل ولا كان هذا باطلا قطعاً علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى باطل قطعاً (قال خاتمة قد اشتهر ٧) من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار وان عاش على الايمان والطاعة مائة سنة وامر قوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينهما وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتقويض الامر الى ان الله تعالى يعفو ان شاء ويعذب ان شاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب والثواب وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قبل له من اين اخذت الارضاء فقال من الملائكة عليهم السلام قالوا لا هم لنا الاما عبادتنا وانما المرجئة الخاصة الباطلة هم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا كفر يطعن ان قول الوعيدية افراط ولغو فيض الى الله تعالى وسط بينهما كالنكسب بين الجبر والندى ونحن نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم والمختار خلافه لار مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو اختيار المتأخرين ان الكبار انما تسقط الطاعات وتوجب دخول النار اذ زاد عقوبتها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسببث ولم يعلم عليه غلبة الاوزار لم يحكم بدخوله النار بل اذ زاد الثواب بحكمه بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبار كلها الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشيئا ولقد منا بهذا على المعتزلة ان ادركوا ونهضوا اليهم متهاجا ان سلكوا والاغن لهم بعصمة نجي او توبة ترجى (قال المبحث الثالث عشرة) في الشفاعة يدل على ثبوتها النص والاجماع لان المعتزلة قصروها على المطيعين والتائبين ورفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا يجوز لاهل الكبار ايضا في حظ السببث اما في العرصات واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة ولما اشتهر بل نواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبر كقوله عليه السلام ادخرت شفاعة لاهل الكبار من امي ورك العقاب بعد التوبة واجب عندهم خلص للعفو والشفاعة كثير معنى وقد يستدل بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوب المؤمنين فيهم لكبارا وبقوله تعالى في حق الكفار فاعتقهم شفاعة الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقيح حال الكفرة وتخيب رجائهم بانهم ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احد الما كان في تخصيصهم زيادة تقييب وتوبيخ لهم اكنه مع هذا المكلف لا يفيد الاثبوت اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو لم

ينبغي ان يكون هذا مذهب البعض اذا المختار عند الاكثرين هو ان الكبار انما تسقط الطاعات اذ زاد عقابها على ثوابها وذلك في علم الله واضطربوا فيما اذا تساوى وصرحوا بجواز العفو عقلا وشيئا وعقلا عند البصرية وبعض البغدادية وعقلا عند غير الكعبي متى

المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة لاهل الكبار في حقها لما سبق من دلائل العفو وما تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبار وقد يستدل بمعوم قوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي لذنوبهم وبان اصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع ولبست حقيقة اطلب المنافع على ما يراه المعتزلة والا لكنا شافعين للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حين نسال الله تعالى زيادة كرامته بل لاسقاط المضار وعندكم لا عقاب مع التوبة ولا صغيرة مع اجتناب الكبيرة فتعين كونها لاسقاط الكبار نسكت المعتزلة بوجوه الاول عموما ثنى الشفاعة مثل قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة فاعتقهم شفاعة الشافعين من قبل ان ياتي يوم لا يج فيه ولا خلة ولا شفاعة مالم يظالمين من حجب ولا سفع بطاع مالم يظالمين من انصار والجواب بعد تسليم عموم الازمان والاحوال التخصيص بالكبار جمعا بين الادنة على ان الظلم المطلق هو الكفر وثنى الناصر لاننى الشفاعة الثانية آيات تنفى شفاعة صاحب الكبيرة ولا يسفحون الا لمن ارتضى فاغفر للذين تابوا والجواب ان الفاسق حر تضى من جهمة الايمان والمراد تابوا عن الشرك لان من تاب عن المعاصي وعمل صالحا فطلب مغفرته عيب او طلب لترك الظلم الثالث آيات خلود الفاسق وقد مر الرابع الاجماع على صحة اللهم اجعلنا

من اهل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب ان اهلية شفاعة على تقدير العصيان انما هو بالاطاعة والايمان متى

ما ذكره به من اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاستبساط المنافع
 فقط والصغار مكفرة صدكم باجتناب الكبار فدين ان تكون لمنافع لكن تركنا في ابيات اصل
 الشفاعة اثبات المنع والابان غاية متشبههم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب
 زيادة المنافع لكانت شافعين في حق ابي عليه السلام حين سأل الله تعالى زيادة كرامته واللازم باطل
 ومافا وعرض به يجوز ان يستبرقها زيادة قيد تكون الشفع اعلى حاله من المشروع له او يكون
 زيادة المنافع محصورة البتة لسؤاله وطلبه واجيب بل الشفع قد يشفع لنفسه ولا يكون اعلى
 وقد يكون غير مطاع ملايقع السؤال فضلا عن ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على
 طلب المنافع مما لا يميل الى انكاره كقول الشاعر فذلك متى ان يات في صنيعة الى ماله لانه يشفع
 وكافي منشور دار الخلافة لسلطان محمد ووليك كورة خراسان ولقبك بين اسرلة وامين الله بشفاعة
 الى حامدا لاسفرائني قلنا هم لكن لو كان حقيقة لا طرد فيما ذكرنا حجت المبرزة بوجوده الاول الآيات
 الدالة على نفي الشفاعة بالكلية في بعض المطبع وان ثبت بالاجماع متى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى
 واقفوا يوما لا تجزي نفس من نفس شيئا الآية والصغير في لا قبل منها شفاعة ولا تنفعها
 شفاعة لنفس المهمة العساة وكقوله تعالى من قبل ان ياتي يوم لا يبع فيه ولا خلة ولا شفاعة
 وكقوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجب اي لا شفاعة اصلا على
 طريقة قوله ولا ترى الضب بها يتجر وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر
 بنفي الشفاعة لصاحب الكبرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى
 او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حلة العرش ويشفعون للذين آمنوا فاعفوا للذين تابوا
 واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبيا انما التماسق من الآيات المشعة بخود
 المساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعا بقوله اللهم اجعلنا
 من اهل شفاعة محمد ولو خصت الشفاعة لاهل الكبار لكان ذلك دعاء يجعلهم معهم والجواب
 عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكثرة ارجعنا بين الادلة على
 ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وان في العبرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب على
 خضوع والعبرة بربنا في حق مدافعة ومغالبة هذا بعد تسليم كون الكلام لعدم السلب
 لالسب العموم وقد سبق مثل ذلك وعن الثاني ما لا يسلّم ان من ارتضى لا يتناول العساق
 فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان يجوز من جهة المعصية بخلاف
 الكافر المنتصف بمنال العدل والوجود فله ليس بمرتضى عند الله تعالى اصلا لغوات اصل الحسنات
 واساس الكمالات ولا تسلّم ان الذين تابوا لا يتناولون الفاسق فان المراد تابوا عن الشرك اذ لا معنى
 لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عدكم كونه عساقا او طلبا لتك الظلم يمنع
 المستحق حقه هذا بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما دعاه وعن الثالث
 بما سبق في مسئلة انفساط عذاب صاحب الكبرة وعن الرابع ان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة
 على تقدير المعاصي كافي قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان التصفيا الصفات
 اذا اخص بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن استدعاء اهلية تلك
 الكرامة الاستدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا يرى ان الله الجدة وان لم تكن الا للمريض
 لكن قولك اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل لقوة المراح فكذلك ههنا الشفاعة
 وان اخصت باهل الكسار لكن منشأها الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضي الشفع
 عنه وويله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف باطلاق ان يعمل ما يجهله اهلا لشفاعة
 ان يؤمر بالاطمئنان لا المص (قال خاتمة ٢) مظهر قوله تعالى ان تجدوا كبارا منهم ومن عنه

٣ (خاتمة) الكبرياء المعصية التي تشعر
 بهمة الاكثارات بالدين وقبل التي توعد
 عليها الشارع تخفف وصفا وقبل
 الشرك والقتل والغذف والزنا والفرار
 من الرحب والسحر وكل مال اليهم
 والمقوق والاحقاد في الحرم وقد يراد
 اكل الربا والسرقه وشرب الخمر

تكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبار متمايزة عن الصغار بالذات لا كاقيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما غرقها صغيرة وبالنسبة الى ما فرقها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبار الا بتك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وانى للبشر ذلك فمن ههنا ذهب بعضهم الى تفسير الكبيرة بانها التي تشتر بقله الاكثر بالدين او التي توعد عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبار في رواية ابن عمر رضى الله تعالى عنه انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والاحاد في الحرم وزاد في رواية ابن هريرة اكل الربا وفي رواية على السرقه وشرب الخمر (قال المبحث الرابع عشر في التوبة ٧) وهي في اللغة الرجوع يقال تاب وتاب او تاب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اراد رجوعه عن الزلة الى التدم واذا اسند الى الله تعالى اراد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي اشرح هي التدم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان التدم على المعصية لا ضرارها يبدنه او اخلا لها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا تكون توبة واما التدم لحوف النار او طمع الجنة فهل تكون توبة فيه تردد مبنى على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا في التدم عليها لقبحها مع غرض آخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقيق التدم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجوع الامرين لكل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك التدم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للتحوف كافي الاخرة عند مصابنة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عليه السلام قبول التوبة مالم تظهر هلا مات الموت ومعنى التدم تحزن وتوجع على ان فعل وتبني كونه لم يفعل ولا بد من هذا للقطع بان مجرد الترك كلما جن اذا مل مجونه فاستزوج الى بعض المباحات ليس توبة ولقوله عليه السلام التدم توبة وقدر اذ قيد العزم على ترك المعصية في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت ونحو ذلك وقد لا يتقدر عليه لعارض آفة كخرس في القذف وشلل او جب في الزنا فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار فاجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطر والافتقار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك بهذا يشعر كلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعصية انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذا العزم انما يصح فيمن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجهوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فاذا ذكر في المواقف من ان قولنا اذا قدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القوة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان التدم على الفعل مع العزم على الترك لا يكتفي في التوبة لكن لابد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وغيره ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكتفي بمجرد التدم لا يقال مراد المواقف ان مجرد هذا العزم بدون التدم ليس بتوبة لانا نقول هذا لغو من الكلام لا يبين لقائمة التفسير بالقدرة وقد يتوهم ان تقديره القدرة فيكون للترك لا للعزم اي يجب العزم على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى يجب على من عرض له الاذن ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة بهذا يشعر ما قال في المواقف ان الزاني المجهوب اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يجب عن ذلك العزم البتة على تقدير الخطر والافتقار هذا وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستيناف واطهار العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء مالم يحقق التدم والاستيفاء على ما مضى وعلامته طول

٧
التدم على المعصية لكونها معصية وهل
التدم لحوف النار او طمع الجنة ولقبح
المعصية مع غرض آخر وعند مرض
مخوف توبة فيه تردد وقد يزداد العزم
على التمسك بالاستقبال ويزاد على تقدير
الخطر والافتقار حتى لو سلب القدرة
لم يشترط العزم على الترك والظاهر
انه لا يمان دون الاحتراز ومعنى التدم
الاسف والحرن وتبني كونه لم يفعل
وعلامته طول الحسرة والبكاء واكتفي
المعتزلة باعتقاده اساءة وانه لو امكنه
رد المعصية لردها لان اهل الجنة
يتممون على تقصيرهم ولا حرن ولان
العاصي مكلف بالتوبة دائما وقد
لا يمكنه تحصيل الجزن متين

الحسرة والحزن وانسكاب الدموع ومن انقلب في سائر آثره من كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام
 ونأمل في رى من قصة اسفة قارداود عليه السلام علم صوابه امر التوبة والامتنان لما خرجوا بالاكبر
 من الايمان وجرموا بالذنوب بل لحاود في ليل ان مالم يتوبوا هو وبالامر التوبة حتى استغفرهم
 انه بكى بحر دموع العاصي ثبت ورجعت وخواصهم انه كفى ان يتغسل به اساءه وانه لو اكنه ذلك
 المصيبة لردا ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يمدون على تقصيرهم ولا حزن
 واما الحزن لثرقع لضرب ولا ضرر مع الدم ولان العاصي مكاف ما توبة في كل وقت ولا يمكن
 تحصيل العم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق (قال وهو واجبة) لاراع في وجوب التوبة
 اما صدافه من قوله تعالى توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند
 المعتزلة فيقولون لا يهمل من دفع ضرر العقاب بل ان الله تعالى القبح من مقتضيات العقل
 الصحيح وهذا يتناول الصغار ايضا فيكون حجة على البهيمية القائلين بوجوب التوبة عن
 الصغار سيما لاعتقالات سقوط عقوبتها ثم المصريح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور
 حتى يلزمه بأخير ساعة ثم آخر يجب ان توبه عنه وهم جراح حتى ذكروا ان يساخير التوبة عن
 الكبيرة ساعة واحدة تكون له كبرتان المصيبة وترك التوبة وساعتين اربع الا ولسان وترك
 التوبة عن كل منهما وثلاث ساعات ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب
 على الله تعالى وهل ثبت سيما ووعدا قال امام الحرمين نعم دليل طئي اذ لم يثبت في ذلك نص
 فاطع لم يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة طئي لكن بمقتضى الجود
 على رأى البغدادية وبمقتضى العدل والحيكمة وعلى رأى الجمهور واحتجوا بان العاصي قد بذل
 وسعه في التلاقي فبسط عقابه لكن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط عنه بالضرورة وبان
 التكليف باق وهو تعرض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له تخليص
 من العقاب وليس غير التوبة فوجب ان يكون تخليصا واكثر المقدمات من خرف بل ربما يدعى
 القطع بان من اساء الى غيره وشبهك حرمانه ثم جاء معتذر لا يجب في حكم العقل قبول اعتذاره بل الحكمة
 الى ذلك العبر ان شاء صرح وان شاء جازاه واما احتجنا جازا الاجماع على الاتمهال الى الله تعالى
 في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكره على ذلك فربما يقع بان الرسول هو اجنبا عنها
 بشرائط اقله فان الامر فيه خطير ووجوب القبول لا ينافي وجوب الشكر لكونه احسانا في
 نفسه كترية او الدلوله يجب شكرها مع جودها ثم احتلوا في مسقط العقوبة فعدا اكثر المعتزلة بنفس
 التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لم سقطت توبة الجناح ويسمى العاصي عندنا بانه
 السار ودمع الندم في صورة الاجزاء ويمنع كونه للفح في صورة المعاشية واحتج لا كثرة ثوابه لو كان
 بكثرة الثواب لما احتست التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب
 الى انكل على السوية ولما اتى حرق بين التوبة المقدمة على المعصية ولتخفة عنها في اساءة عقابها
 كسائر الطاعات التي تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل لا قطع بان من تاب من المعاصي
 كلها ثم شرب الخمر لا سقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو محصن عنه والله تعالى وكرمه
 وتوبته الصحيحة عبارة بآب عليها فضلا ولا تطل بمداورة الذنب ثم اذا تاب عنه ثانيا يكون
 عيادة اخرى قال قيل فعدكم حكم المؤمن المواظب على الطاعات المعصوم من المعاصي
 والمؤمن المصير على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع بين الطاعات
 والمعاصي من غير توبة والمؤمن النساب عن المعاصي واحده هو الغويض الى مشيئة الله تعالى
 من غير قطع بالثواب او العقاب فلا رجاء من الطاعة والتوبة ولا خوف من المعصية والاصبر
 وهذه جهالة جاهلة ومكابرة تايهة فلما حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم

وهي واجبة عندنا سيما لقوله
 تعالى توبوا الى الله جميعا وصعد
 المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر
 ووجوبها على الفور فانما السارك
 متلا حجة وقولها ثابت عندنا دليل
 طئي وواجب عند المعتزلة ذهبنا
 الى ان العقاب بعد التوبة طئي
 لان من بالغ في الاعتذار الى من
 اساء اليه سقط عنه ولا يتكليف
 باق وهو تعرض للثواب ولا يتصور
 الا بسقوط العقاب ولا طريق
 سوى التوبة وضعفه طاهر ثم
 سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة
 بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة
 ثوابها وعندنا محصن الكرم والتوبة
 انحصارها عدا لا يعطل ثوابها
 مداورة الذنب والتوبة ثانيا عبادة
 اخرى

شيء لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب العاصي المصر
بمقتضى الوعد على اختلاف درجات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فإن التساوي
وانقضاء الخوف والرجاء نعم خوفا لا ينهي إلى حد الأس وانقضاء انذار بيئس من روح الله
اللا اقرم الكافرون ثم اختلف المعتزلة في انه اذا سقط استحقاق عقاب المعصية بانمو بذل يعود
استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطله تلك المعصية فقال ابو علي وابو هاشم لان الطاعة
تتعدى في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط وانما لا يعود وقال الكشي نعم لان الكثرة لا تزيد
الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المرح والتعظيم فلا تزيد ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان ام تكن
ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتأخرين لا يعود
ثوابه السابق لكن تعود طعمه السائفة مؤثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل
بمئة شجرة احرق النار اغصانها وثمارها ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها
الى خضرتها وثمرتها (قال ولا يلزم تجديد الدم كما ذكر في المعصية لانه قد اتى بما كلفه وخرج عن
عهده خلافا للقاضي ضاوي على من المعتزلة وشبهتهم انه اولم يندم كما ذكرها الكاشغري الهافرحا
بها وذلك ابطال للدم وجوع الى الاصرار والجواب المنع ادب ما يضرب عنها صفحان غير ندم عليها
ولا اشتها لها ولا انتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا تكون التوبة السابقة صحيحة وقال القاضي انه
ان لم يجد ندمها كان ذلك معصية جديدة يجب الدم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها
اذ لعبادة الماضية لا ينقضها شيء بعد ثبوتها (قال ولا تعمم لتصح ٦) المذهب انه تصح التوبة
عن بعض المعاصي مع الاصرار على بعض خلاف ابني هاشم لنا الاجماع على ان الكافر
اذا اسلم وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولا يعاقب الاعقوبة
تلك المعصية وايضا ابيت التوبة عن تلك المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم
على ان لا يعاودها وقد وجدت شبهة ابني هاشم ان الدم عليها يجب ان يكون لقبحها وهو شامل
للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل لكل
هو القبح لقبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الدم عن القبيح
وان اشتكت في كون لندم على القبيح لقبحه لكن يجوز ان ترجع بعض الدواعي بامور تضمن
اليه كعظم المعصية او فلة غلبة الهوى فيها فيبشبه ذلك الترجع على الدم عن هذا البعض
خاصة دون البعض الآخر لا تنفصا ترجع الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم
على البعض الذي تحقق منه الترجع لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجع عن الاشتراك
في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل لحسنه قدير ترجع
البعض فيخصص ببعض الافعال الحسنة بل وقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كون ابقاع
هذا البعض لحسنه بل لغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل لحسنه رجحان
لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك
واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر (قال ويكفي في الاجمال ٢) يعني يكفي
اتوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم ولعزم وذهب بعض المعتزلة
الى انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا ورد بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع
الذنوب الكثيرة في وقت واحد فلم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا ثم ان كانت المعصية
في خاص حق الله تعالى كالواجب فقد يكفي الندم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر
بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كالتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما واجب في ترك الزكوة ومثله
في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العباد وبذلك اليه ان كان

٧ ولا يلزم تجديد هاشم كما ذكر الذنب
خلافا للقاضي والجبائي ولا تعممها
من

٦ لتصح الاجماع على صحة اسلام
من اصر على بعض معاصيه ولان
حقيقتها الرجوع والندم والعزم
وقد وجدت وقال ابو هاشم يجب
ان يكون الندم لقبحها وهو شامل
للكل ورد بان الشامل لكل هو القبح
لا لقبحها من

٢ وان علمت الذنوب مفصلة خلافا
لبعض المعتزلة قالوا وفي حق الله
تعالى لا يكفي الندم كما في الفرار عن
الزحف وترك الامر بالمعروف وقد
يفتقر الى زائد كما في الشرب وترك
الصلوة والزكوة في حق العبد لا بد
من تسليم حق العبد او بدله ان كان
الذنب ظلما كالغصب والقتل
ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن
الاعتذار اليه ان كان ابذاء كالنسيئة
والتحقيق ان الزائد واجب آخر
الانه قد لا يصح الندم بدونه كعدم
المقصود من

الدم طلقا في العصب والعقل العمود ولم ارشاده ان كان الدم اضلالا له والاضداد اليه ان كان
 ايذاء كما في العينة ولا يارب معصيل ما احتيا به الا اذا بلغه على وجه النفس والتهذيب ان هذا ان الله
 واجب آخر خارج عن النبوة على ما قال امام الحرمين ان القاتل ادا دم من غير قتل يمس
 القصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان معه القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي
 توبة ولا بدح في النبوة عن الفعل ثم قال وربما لا يصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في
 العصب فانه لا يصح الدم عليه مع اقامة اليد على المعصية وهو في حق العقل والعصب (حال المحدث
 الخامس عشر) في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد حثت عامة المتكلمين بانراد هذا في علم
 الكلام مع انه حيا للفرع اشد وكانها ما يشبهها التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاختلال
 بالواجب والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام والهدا بتول القول بانهما واجبان مع القطع
 بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما من غير توقف على طهرون
 الامام كابرهم الروايات الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى وانكس مذكم امية يدعون
 الى الخير يا مروان بالمعروف والنهي عن المنكر وقوله تعالى واما الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولما السنة
 وقوله عليه السلام من بالمعروف ناه عن المنكر واصبر على ما امسا بك وقوله عليه السلام لا امرن
 بالمعروف ونهون عن المنكر اربسا طر الله عليكم شرارك ثم يدعو احادكم فلا يستجاب لكم وقوله
 عليه السلام من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبأذنه فان لم يستطع فبقلبه وهذا الضعف
 الايمان واما الاجماع فهو ان السابغ في الصدر الاول وبعده كانوا يتصورون ذلك ويؤمنون بتركه
 مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الواجب بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم امية لا يضركم
 من صل اذا اعتديتم وقوله تعالى لا اكره في الدين وبما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت
 قلنا يا رسول الله متى لا يؤمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال اذا كان الجهل في خياركم واذا كان
 الحكم في ردالكم واذا كان الادهان في كذاكم واذا كان الملك في صداركم اجبت بان المعصية اصلها
 امسكم باداء الواجبات وترك المعاصي والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد
 المعصية عاصدهم واصرارهم على المعصية ولا يضركم المتهدي اذا نهى ضلال العصال وقوله
 لا اكره منسوخ ما يات لقتال على انه دعيما فقتل في كون الامر والنهي اكرها واما الحديث
 فلا يدل الا على نفي الوجوب عند هوان الشرط بل هو المفسدة وانفساء العادة فاب من شرائط
 وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجهها من انه واجب عليه او غير
 مضيق او موسع عين اذ كراهية وكذا في المعصية وبالجملة العلم بما يختلف باختلاف حال الامر والنهي
 ليعمل على ما ينبغي ومنها تجوز التأثير بان لا يعلم عدم التأثير قطعا لا يكون سببا واشتغال الاجماع لا يفي
 فان قيل يجب وان لم يؤمر اراهم الدين قلنا ربما تكون ذلك ادلالا ومنها انتفاء مفسدة او فساد اكثر
 من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب دون الجواز حتى قالوا يجوز ان يظن انه يقتل ولا يمكن تكايف
 بضرب ونحوه لكن يحص له السكون بخلاف من يحمل وجهه على الشرابين ويظن انه يقتل
 فانه انما يجوز اذا علم على طهه انه يتكفي ففهم قتل او جرح او هزيمة (قالوا لا يختص بالولاية ٢)
 كان المسلمون في الصدر الاول وبعده يا مروان الولاية بالمعروف والنهي عن المنكر من غير تكبير
 من احد ولا توقيف على اذن فعلم انه لا يختص بالولاية بل يجوز لا اتحاد الرعية بالقول والعمل لكن
 اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر السلاح راعى بالسلطان حذرا عن العتية كذا ذكر امام
 الحرمين وقال ان الحكم الشرعي اذا استوى في ادراكه الخاص والعامة فله للعالم وعبر العالم
 الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص مدركه بالاجتهاد فليس له الامور فيه امر ونهي
 بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس لمجتهد ان يتعرض بالردع والزجر

١٣ البحث الخامس عشر في مداهم
 الكتاب والسنة والاجماع على
 وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
 المنكر فالمراد بالمعروف الواجب
 وبالمنكر الحرام والا فالامر بالمندوب
 او النهي عن المنكر ليس بواجب
 بل مندوب وقوله تعالى عليكم امية لا
 يضركم من صل اذا اعتديتم معناه
 اصلحو امية لكم لاداء الواجبات وترك
 المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر لا يضركم بعد المعصية
 عاصدهم واصرارهم ولا اكره في الدين
 منسوخ ما يات لقتال ودرخصة
 التي صلى الله عليه وسلم في الترك
 انما هي عند اسقاء الشرط وهو العالم
 بوجه العروف والمنكر تجوز التأثير
 وانتفاء المفسدة متى

٢ ولا يختص بالولاية الا اذا انتهى الى
 العلم ولا ياهل الاجتهاد الا اذا كان
 مدركه الاجتهاد ولا يمكن لا يرتك
 مثله لانهما واجبان غير ان وسقط
 بقيام الله من من السابغ لانه مرض
 بكافية واذا نصب واحد كالمجتب
 معين عليه وهل يجوز للمجتهد
 الاعتراض على آخر في حق الخلاف
 ووجه خلاف متى

على مجتهد آخر في موضع الخلاف اذ كل مجتهد مضطرب في الفروع عندنا ومن قال ان
المضطرب واحد فهو غير متعين عنده وذكر في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحسب على
الشافعي في اكل الضيع وموتوك النسيئة عدا وللشافعي ان يحسب على الحنفي في شرب
الثلث والسكر الاول ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يكون
ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهي عنه لان ترك المنكر وبهية عنه
فرضان متيران ليس لمن ترك احدهما ترك الاخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به في كل بقعة من فيه
غشاء سقط الفرض عن السابقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض
الكفاية فرض على الكل ويستط بفعول البعض نعم اذا نصب لذلك احد تعين عليه فيحسب
فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتحسس وفيما يتعلق بحقوق العباد لا على وجه العبرم
كامل المدينون الموسر وتعدى الجار في جدار الجار يحسب اذا استعدادا صاحب الحق وعلى العموم
كتعطيل شرب البلد وانهدام سورة وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع عدم المال
في بيت المال يحسب وبأمر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهنم في الصلوة
السريفة وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى بالاقفاء والتدريس او الوعظ وهو
ليس من اهله وعلى القضاة اذ حجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد
المطروقة اذ اطولوا في الصلوة وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب
والحرام وينبغي ان يحسب برفق وسكون متديرا الى الاعتناء لا غلظ بحسب حال المنكر ذكر في
المحيط الحنفية ان من رأى غير مكشوف الركبة يتكبر عليه برفق ولا يزعجه ان لم يوفى الفخذ ينكر عليه بعنف
ولا يضربه وان لم يوفى السوء ادبه وان لم يوفى الفخذ ينكر عليه بعنف (قال الفصل الثالث في الاسماء والاحكام وفيه ما بحث هذه
الترجمة شائعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسماء المكلفين في المدح مثل المؤمن والمسلم والعتق
والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منها في الآخرة من اثواب والعقاب
وكيفية بينهما (قال المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للصبر والاعتدية ٦)

بحسب الاصل كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير آمنا من التكذيب
والخيانة ويعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما نزل اليه
وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكايه وما انت بمؤمن منا ولو كانا صادقين
ولم انه في التحقيق عايد الى اخذ الشيء صادقا والصدق بما يوصف به المتكلم والكلام والحكم
يقع تليقه بالشيء باعتبارات مختلفة مثل آمنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزته عما يليق
وآمنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وآمنت بملائكته اي بانهم عباد
المكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا بنسوات الله ولا شركاءه وآمنت
بكتيبه وكتابه اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنته من الاحكام وآمنت باليوم الآخر
اي بانه كائن اليه وآمنت بالقدر اي بان الخير والشر بيد تقدير الله ومشيئته و مرجع الكل الى القبول
والاعتراف واما في الشرع فاختلف الآراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او فعل
اللسان فقط او لفظهما جميعا وهدما اومع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول
قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم بحجته بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين
بحيث يعلم العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلوة وحرمة
الخمر ونحو ذلك ويكنى الاجمال فيما يلاحظ ايجالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا
حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا
وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا ويتناول معرفة الله

٦ ويعدى بالباء واللام للملاحظة
معنى الاعتراف والاذعان ولما نأله
الى اخذ الشيء صادقا والصدق
بما يوصف به المتكلم والكلام والحكم
تعلق بالشيء باعتبارات مختلفة مثل
آمنت بالله وبالملائكة وبالكتاب
وبالرسول وباليوم الآخر وبالقدر
واما في الشرع فاما ان يجعل
لفعل القلب فقط او اللسان فقط او
كليةما وهدما اومع سائر
الجوارح فعلى الاول هو اسم للتصديق
عند الاكثرين اعني تصديق النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم فيما علم
بحجته بالضرورة وللمعرفة عند
الشيعه وجههم والصائلي وعلى الثاني
للاقرار بشرط المعرفة عند الرقاشي
وبشرط التصديق عند القطان
وبلا شرط عند الكرامية وعلى
الثالث لمجموع التصديق والاقرار
وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا ما يقع
في عباراتهم مكان التصديق المعرفة
او العلم او الاعتقاد وعلى الرابع للاقرار
باللسان والتصدق بالجنان والعمل
بالاركان اما على ان يجعل تارك العمل
خارجا عن الايمان داخلا في الكفر
وعليه الخوارج او غير داخل فيه
وعليه المعتزلة مختلفين في ان الاعمال
فعل الواجبات وترك المحظورات
او مطلق فعل الطاعات واما على
ان لا يجعل خارجا وعليه اكثر السلف
وهو المحكي عن مالك والشافعي
ذهابا الى انه قد يطلق على ما هو
الاساس في البينة وعلى الكامل النجاشي
بلا خلاف والافانفة الشيء بانفسه
جزئته ضروري

تعالى بوحدايته وبسائر ما يلق به ونزعه عما يليق به وهو مذهب الشيعة وجههم بمسند وان
 ولى الحسين الصلحى من لفديته وقديمى اليه الاشعري واستعرف عرفا بين المعرفة والتصديق
 ومن انشأ من يكاد يتوكل به اسم المعنى آخر خبر المعرفة والتصديق وهو التسليم الا انه يورد
 بالآخرة الى التصديق على ما يراه اهل التصديق وعلى النساق وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان
 اعنى اقرار حقيقة ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وقد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار
 بدونها ايمانا واليه ذهب الرافضى زائما ان المعرفة ضرورية بوحدها لا تجعل من الايمان
 اكونه اسما لفعل مكسب لا ضرورى وقد يشترط التصديق واليه ذهب اقطان وصريح بان الاقرار
 الحاصل من المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وصداقته بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط
 وقد لا يشترط شيئا منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اخبر الكفر واطهر الايمان يكون مؤمنا
 الا انه يستحق الخلود في النار ومن اخبر الايمان واطهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اخبر الايمان
 ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تفقفت فليس لهؤلاء الفرق الثلاث كثير
 خلاف في المعنى وفيما رجع الى الاحكام وعلى ذلك وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان
 وهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من الحققة وهو المحكى عن ابي حنيفة رحمه الله
 تعالى وكثيرا ما يقع في عبارات البخاري من العلماء مكان التصديق نارة المعرفة ونارة العلم وقارنا الاعتقاد
 وعلى هذا من صدق بقله ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمرة مرة لا يكون مؤمنا عند الله تعالى
 ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط
 فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام في الدنيا من الصلوة عليه وحمله والدفن في معابر المسلمين
 والمطالبة بالمشور والركوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار بهذا العرض لا بد ان يكون على وجه
 الاعلان والاطهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لانتم الايمان فانه يكتفى
 بمجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الايمان العاجز
 كالآخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكون ذلك من امارات
 عدم التصديق ولهذا اطلقوا على كراهي طالب وان كارت الروافض عبر متأملين في انه كان
 اشهر اعمام النبي عليه السلام واكثرهم اعتقاداته واوفرهم حرصا من النبي صلى الله عليه وسلم على ايمانه فكيف
 اشهر ايمان سره والعباس رضى الله عنهما وشاع على رؤس المنابر يما بين الناس وورد في ايمانهم
 الاحاديث المشهورة وكثر منها في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو
 ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما يسهل ان اقرار باللسان والتصديق بالجوارح
 وعمل بالاركان فقد يجعل نارك العمل خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الحوارج وغيره
 داخل فيه وهو القول بالمرتبة بين المرتبتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعدوا على
 واني هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة
 كانت او سدوت الا ان الخروح عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك لمندوب مما لا ينبغي ان يكون
 مذهبنا لعائل وقد لا يجعل نارك العمل خارجا عن الايمان بل يقطع بدخول الجنة وعدم خلوده
 في النار وهو مذهب اكثر السلف وجعل ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك
 والشافعي والاوزاعي وعليه اشكال طاهر وهو انه كيف لا يتفق الشيء اعنى الايمان مع اتباع ركنه
 اعنى الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم تصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق
 على ما هو الاسل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكمال
 المعنى بالاحلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى اما المؤمنون الذين
 اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وهو وضع الخلاف ان يخطئ الاسم

٧ انه فعل القلب لقوله تعالى اوتيتك ١٨٣ بحسب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولم يدخل

الايمان في قلوبهم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان قالوا فأتاهم الله بما قالوا وايضا شاع الاكتفاء بالحكمتين فيما الثواب على القول وهو المعنى او على القول بدلائله عليه والاكتفاء انما كان في حكم الدنيا به عصمة الدم والمال وانما قال امرت ان اقاتل الناس الحديث متن

في التوسع لم يتقل الى غير معنى التصديق لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يمثلون من غير استفسار ولا توقف الا فيما يجب الايمان به وقد بين بقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الحديث غاية الامر انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه ما يعبر عنه بكرويه وراسته تكوي دأبت ويقال به التكذيب وينافيه التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف ولا يصدق قال الله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق ويحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق الانكار والتكذيب والمعرفة لنكر والجهالة ولهذا قد يفسر بالنسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو كسبي اختياري ولهذا يؤمر به ويثاب عليه والمعرفة ربما تحصل بلا كسب ولقد زامن قال المعتبر في الايمان التصديق الاختياري ومعناه نسبة لصدق الى المتكلم اختياري وبهذا يمتزج عما جعل في المنطق مقابلا للتصور فانه فديخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا في اللغة فلا يكون ايمانا في التوسع كيف

للاول ام ثانيا وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجههم والتصديق عندنا واما العمل الجوارح فان كان هو القول فذهب الكرامية اوسائر الاعمال فذهب المعتزلة واما مجموع عمل القلب والجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكر من المذاهب ما يبالغ بشدة ونحن قاطعون بان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا بأمر من باسره معلوم يتصل من غير انتقار الى بيان ولا استفسار الانحساب المتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك قانبا للاختفاء ولا خلاف في انهم كانوا يأمررون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدينيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الاله وقع اختلاف واجتهاد في ان مناسط الاحكام الاخرية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار ام كلاهما مع الاعمال وفي ان ذلك مجرد معرفة واعتقاد امر زائد على ذلك وهذا لا بأس به (قال لسانه مات الاول ٧) ان الايمان فعل القلب دون مجرد فعل للسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد والثالث ان الاعمال ليست داخلية فيه بحيث ينبغي هو بانها اما المقام الاول فبانه بتصوص تدل على ذلك حتى ان القول يكون الايمان بمجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار البصيص قال الله تعالى اوتيتك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولمنايدخل الايمان في قلوبكم اذ جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتنوهن الله اعلم بايهنهن وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال حبة من خردل من الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين احدهما انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤثما حقيقة الا حال التلغظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذي هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انما لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لعني او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ به مؤثما قطعا واجيب بانهم لا ينعنون ان الايمان هو التلغظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلغظ بالكلام الدال على تصديق القلب ايذ الفضاظ كانت وايضا حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه والحاصل انه اسم للمقيد دون المجموع تمسك المخالف بوجهين احدهما قوله تعالى فأتاهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول قلنا ان كانت ما موصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حل على اللفظي فالثواب عليه لدلائله على وجود المعنى في لنفس وان حل على النفس فهو نفس التصديق ويدل على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالار والمخالف ايضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين حيث نفي الايمان عن اقر باللسان دون القلب وثانيهما ان النبي عليه السلام ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار والتلفظ بكلمات الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذهب الى انه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عليه السلام وقال هلا شقت قلبه وقال عليه السلام امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم واموالهم قلنا هذا في حق احكام الدنيا واما النزاع في احكام الآخرة واذ انما لم تحريث اسامة لنا لعلنا (قال انعام الثاني ان الايمان ٢) في المعنى التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم يتقل في الشرع

والتصديق مأثور به فيكون فعلا اختياري او ايقاع النسبة اختياري او افعال

الى معنى آخر اما اولاد لان العقل خلق الاصل لا يمسار اليه الا بدليل او ما تاليا فلا به حكمه
 في الكتاب والسنة خطيب العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروبات مما شئ
 من امتثال من غير استفسار ولا ترقب الى بيان ولم يكن ذلك من الخطايا بما لا يهيم وانما احتيج
 الى بيان ما يجب الايمان به وبين وفصل به من التفصيل حيث قال النبي عليه السلام لمن سألته
 عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث ذكر امض تؤمن بالله ته وبلا على
 ما هو معناه عندهم ثم قال هذا جبرائيل انما يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير انصديق لما كان
 هذا تعلما وارشا بل تلبسا واختلا لا ندم اقول له في اللغة المطلق الصديق وقد نقل في الشرع
 الى الصديق بامور مخصوصة فلا راع وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالحق
 المعنوي وهو ما يصر به بالعربية بكونه دين وراست كوي دشتن وبخالفه الكذب
 وبما فيه التوقف والتزدد وهذا اختيار العلماء في الفاظ الايمان ككر ويدم باور داشتيم
 راست كوي داشتيم بدل وانه معنى واضح صدد العقل لا يشته على العوام فضلا عن الخواص
 والمذهب انه غير العلم والمعرفة لان من الكفر من كان يعرف الحق ولا يصدق به عمادا واستكبارا
 قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكفون
 الحق وهم يعلمون وقال وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله تعالى عما يعلمون
 وقال وحمدوا فيها واستبقوها انفسهم حلما وعلاوا وقال حكيمه عن موسى عليه السلام لعرضون
 ولقد علمت ما اول هؤلاء الارب السموات والارض مصرا فاحتج الى الفرق بين العلم بما جاد به
 النبي عليه السلام وهو معرفته وبين التصديق ليصبح ككون الاول حاصل للمسلمين دون
 الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقصر بعضهم على ان صدد الصديق هو الافتكار
 والكذب وضد المعرفة الكارة والجهالة واليه اشار الامام العربي رحمه الله حيث قسم الصديق
 بالاسم فانه لا يكون مع الامكار والاستكثار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بهتهم في زيادة تفصيل
 وقال التصديق عبارة عن ربط القلب بما علم من اخبار الخبر وهو امر كسي ثبت باخبار المصدق
 ولهذا يؤمر ويثبت عليه بل يجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما يحصل بلا
 كسب كس وقع بصره على جسم فحصل له معرفة له جدار او حجر وحفقه بعض المتأخرين
 زيادة تعقيد فقال المعتز في الايمان هو التصديق الاحتيازي ومعناه نسبة الصدق الى الحكم
 اختيارا وبهذا العهد ينسار عن التصديق المطلق المقابل لا تصور فانه قد يتخلو عن الاختيار
 كما اذا ادعى النبي النبوة واطهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان يدب اليه
 اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعا كيف والتصديق بامور به فيكون
 فعلا اختياريا رائدا على العلم لكونه كيفية نهائية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والعمل
 انقلي ليس كذلك بل هو اتساع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عند القلب
 فالسودطا في عالم بوجود الدهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا
 مصدقين لانه لا يتحققون اختيارا بل يتكرونها وكلام هذا الحق متروك على تارة الى ان
 الصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المطلق الذي هو احيد قسمي العلم لكونه مقيدا
 بالاختيار وكون التصديق المعنى اعم لافرق بينهما الا بالبروم الاختيار وعدمه وتارة الى انه ليس
 من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفية او اتصالا وعلى هذا الاخير اصر
 بعض المعتزات فيتحقق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي يصر به الامام العربي التصديق ليس
 من جنس العلم بل امر وراءه معناه كردد داد وكرويدن وحق دشتن مرارا كه حق دانسته
 باثني ويؤيده ما ذكر امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس

الاعم العلم ونحن نقول لاشك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بكرويدن
 وباوردن وراست كوي داشتن اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا
 اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الخالي عن هذا المعنى لكن ههنا مواضع نظرم
 ومطارح فكري لابد من التنبيه عليه ولا غنى من الاشارة اليها الاول انه ليس معنى كون المأمور به
 مقدورا واختياريا انه يلزم ان يكون البتة من مقولة افعل التي ربما يثار في كونها من الاعيان
 الخارجية دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء
 كان في نفسه من الاوضاع والهياكل كالقيام والنعوذ والكنيات كالعلم والظرف اعلم انه لا اله
 الا هو قل انظروا ماذا في السموات والارض والانفعالات كالتمسخ والتبريد والحركات والسكنات
 وغير ذلك كالصلوة او التزك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المشاب عليه
 بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان أمورا به اختياريا مقدورا
 مثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى
 وهدايته على انه لو لم يكن المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جاز ان يكون معنى الامر بالايمان الامر
 بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر الواجبات الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق
 والثقة في تفسير لفاظه ومشرح معانيه صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى
 التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بكرويدن المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانش
 نامه علائي دانش دو كونه است يكي در يافتن ودر رسيدن وآزماي زي قصور خوانند ودوم
 كرويدن وآزماي تصديق خوانند وهذا صريح بان ثاني قسمي العلم هو المعنى الذي
 وضع بازماء لفظ التصديق في لغة العرب وكرويدن في لغة الفرس ونفي لما عسى يذهب
 اليه معاند من ان كرويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق في قولك البياض
 عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التأليف الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها
 والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل ان تصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما يفهمه
 البعض بل حصول ان ينسب الذهن اشياء او انتفاء الذي بين طرفي المؤلف الى ما في نفس
 الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى الصديق اعني صادق داشتن وكرويدن وبيندبانه ضد
 التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن وبهذا يتدفع ما يقال ان الحكم
 فعل اختياري هو الايقاع او الانتزاع فكيف يكون نفس التصديق اوجزؤه والتصديق قسم
 من العلم الذي هو من مقولة الكيف او الانفعال ونعم ما قال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك
 الفاظ وعبارات والحقيقة انه ليس للنفس ههنا تأثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة
 واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد يكون باكتساب اي مباشرة الاسباب
 بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الجواس وما اشبه ذلك وقد يكون بدونه
 كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمأمور به يجب ان يكون من الاول فان قبل فاليقين
 الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كالسوفسطائي وبعض الكفار يكون
 من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان قلنا نحن لا ندعي الاكون التصديق
 المنطقي على ما يفسره رئيسهم لاعلى ما يفهمه كل نساج وحلاج هو التصديق اللغوي
 المقابل للتكذيب المعبر عنه بكرويدن وانه لا يصح حينئذ بت القول واطباق القوم على
 ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته انه يجب اشتراط امور كالاختيار وترك
 الجحود والاستكبار واما انه يلزم على قصد تفسيره وتفسيره كون اليقين الخالي عن الازعان
 والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق فذلك بحث آخر لكن الكلام في امكان الايقان

الايمان لما ثبت انه اسم للتصديق
ولا نقل وانه لا يتبع عند معاني العذاب
ولا عمل وان المؤمن قد يؤمر وينهى
مثل بايها الذين آمنوا كتب عليكم
الصيام بايها الذين آمنوا لا تقدموا
والاصوص الدالة على انهم امران
متسايران مثل الذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقد يتعارفان مثل وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية
ولاجماع على ان الايمان شرط
العبادة وعلى ان من صدق واقرقات
قبل ان يعمل فهو من وقت المعزلة
عن لا تترك اطلاق الايمان على
التصديق بالامور المخصوصة لكنها
تدعي بقاءه الى الاعمال بوجوه الاول
انه الذي لقوله تعالى وتلك الدين
القيم اشارة الى المذكور من اقامة
الصاوة وغيرها والدين المتعبر هو
الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله
الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجي
واجب بانه يجوز ان يكون ذلك اشارة
الى الاخلاص او الدين والانتقاد
وان يراد ان الدين المتعبر عند الله
دين الاسلام وسنتكم على كون
الاسلام هو الايمان الثاني ان المؤمنون
الذين اذ ذكر الله وجلت قلوبهم
فانا اريد التكامل الثالث وما كان
الله ليضيع ايمانكم اى صلواتكم الى بيت
القدس فانساجاز والمراد تصديقكم
بوجوبها الرابع قاطع الطريق بخبري
لانه يدخل النار لقوله تعالى ولهم
في الآخرة عذاب نار وكل من يدخل
ال نار يخزي لقوله تعالى حكاية ربنا
انك من تدخل النار فقد اخزيته
والمؤمن لا يخزي لقوله تعالى يوم
لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه
واجيب عنهم انكبرى فان الذين آمنوا
معه هم الصيابة الخامس قوله

بدن الادعاء وفي كون ومن لا كفار مؤمنين بجميع ما جاء به النبي عليه السلام غير مقصدين
وفي ان كفرهم ليس من جهة الايمان عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امثال الاوامر وقبول
الحكم والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب
امد الاعتدالية مع تلك الامارات كما في النباء المحقق في الامور التي انما لا تفهم من
نسبة اصدق الى التكلم بالقلب سوى ادعاء وقوله وادراكه لهذا المعنى اذ في كون التكلم
صادقا من غير ان يتصور هناك فعل وتأثير من القلب وتطوع بان هذا كيفية النفس قد تحصل
بالكسب والاختيار ومباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر
في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأز به واما ان هذا فعل وتأثير من
النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فمستوع بل معلوم الاشياء
قطعا واما ان الايمان والتصديق من مقولة الفاعل دون الكيفية لما صرح الانصاف به حقيقة
الاحمال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة اربع انه وقع في كلام
كثير من حفاظ الملة وعلما الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فيليني
ان يحمل على العلم التصديق المعبر عنه بكرويدن ويقطع بان التصديق من جنس العلوم
والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقبول وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الخلود
والامة كبار ويدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين على كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة
تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر امام الحرمين والامام الرازي وغيرهما ان التصديق من جنس
كلام النفس وكلام النفس غير علم والارادة قلنا معناه انه ليس بمؤمن ان يكون علم او ارادة بل كل
ما يحصل في النفس من حيث يدل عليه عبارة او كلمة او اشارة فهو كلام النفس سواء كان علم او ارادة
او طلبا او اخبارا او استخبارا او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من المعاني مغايرا لما هو حاصل
في النفس بل تنافي الفرق والالكان انكاره انكارا للتصديق والطلب والاختيار والاستخبار ومناظر
ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكاره عائد الى ان الكلام هو المجموع فقط دون هذه المعاني
فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكتفي في النفس عن مطالعة انه من اى نوع من انواع الاعراض
واحدة مقولة من المقولات ولا يعيى سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار
الحالية عن وجود والاستكبار وليت شمرى انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات
فما معنى تحصيله بالميل او التقليد وهل يعقل ان يكون عمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد
وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم لا يعنون بالمعرفة التي لا يكتفي
في الايمان بمعرفة حقيقة جميع ما جاء به النبي عليه وسلم قال ابو العباس الناب في بصيرة الادلة لا ينز
من اعدام العلم اعدام التصديق فانا انما بالملائكة والكتب والرسيل ولا نعرفهم باخبارهم
والمستدون يعرفون ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آمنوا بآياتهم الكتاب فدل على انعكاس
التصديق عن العلم والعلم عن التصديق ولهذا لم يحمل الايمان بمعرفة على ما ذهب اليه جمهور
ابن صفوان الخامس ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل
بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى عليهم والانباء بما اوحى
اليهم والمصدقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكسب بالاختيار وان من حصل له هذا
المعنى بلا كسب من شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام فهو مكلف بتحصيل
ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجرات حدسي زيمنا يتبع
في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل
فان قيل لاشك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة
وعلماء الامة وارد وفي قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم لا يجودوا

٣ صلى الله عليه وسلم لا يرى الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن قلنا تغليظ السادس لو كان مجرد التصديق لما كفر بشيء من الأفعال والأقوال قلنا يجوز أن يجعل الشارع بعض المعاصي أمانة التكذيب كسجدة الصنم السابع قد ثبت التصديق مع نفي الإيمان الشرعي وما يؤمن أكثرهم بالله الأوهم مشركون ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية قلنا لان الأول تصديق بالله وحده والله في اللسان فقط الثامن الإيمان ينبي عن استحقاق غاية المدح على ما يشعر بقوله تعالى انه كان من عبادنا المؤمنين فيساقى استحقاق الذم الكبير قلنا المعاصي يستحق كلا من وجه وانما غاية المدح اكامل الإيمان من

في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما عليه شاهد وان امكنت مناقشته بقوله تعالى وما زادوا الا ايمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم لا غير فما بال اقوام شددوا التكثيرا كثيرا المداومة على من قال بذلك من المتأخرين ونسبوه الى اختراع مذهب في الاسلام وزيادة ركن في الايمان قلنا لانه كان يزعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء لم يكشف على من قبله من الاذكياء واعترف بانه انما اطبع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العزم ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بكر ويدن واورداشتن وبدرشتن وراست كرى دشتن وانه لا يكتفي بمجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تلونا من الآيات فكاد يفضي ذلك الى نسبة نفسه مدة من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لا بد من امر وراء التصديق والاقرار ولانه اتخذ لفظ التصديق مشهورا مع كونه في بين الانام مشهورا وعلى وجه الايام مذكورا وبني الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انه معانيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفتقران لاحظ لاهل التصديق دون التسليم من الايمان ورعا يرى الواحد من غلاة الغريقيين وجهلة لقبيلين يشتر من احد الاغظين ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعترف بالتسليم بتحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المسلمين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين فانخذلها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استقوه في شأن بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتي بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده هو في تحقيق الايمان مع انك اذا تحققت في بعض منازعاتها لفظي وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وقبح الجاحدين لكنهما ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت لما انه ترك الارفق الى الاوفى والابق الى الاوثى ولا عليه فانه قد بذل الجهد في احياء حراسهم ادين واعلاء لواء المسلمين جراه الله خير الجزاء عن اهل اليقين واعلى درجته يوم اللقياء في عليين (قال المقام اثبات ٤) الاعمال غير داخلية في حقيقة الايمان اوجوه الاول مامر انه امم للتصديق ولادليل على النقل الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاملة العذاب ويسمى ايمان اليأس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاواخر وانما هي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متقاربان كقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن يات به مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن وويل النبي صلى الله عليه وسلم عن افضل الاعمال فقال ايمان لاشك فيه وجهاد لا علول فيه وحجج مبرور والخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين آمنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقاتلوا الآية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابعة انه لو كان اسما للطاعات فاما الجميع فليزمن التفاهة بانتفاء بعض الاعمال فلم يكن من صدق واقرب مؤمنا قبل الايمان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقرب قادره الموت مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما لكل عمل على حدة فتكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن ان جبرائيل عليه السلام لما سأل النبي عليه السلام عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة نحن لانكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق اكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي لان المفهوم من اطلاق

المؤمن في السمع ليس هو المصدق فقط وليس الاحكام الجبراء على المؤمنين دون الكفرة
 ليست مشروطة بغير المعنى الذي ورد ما لا بد من كونه اسما لكل تصديق بل لا صدق
 بامور محدودة كما في الحديث المشهور فان اريد بانه عن المعنى الذي يورد هذا ولا ريب
 ولان الله تعالى ما يرد من كونه اسما لما عات ما خضعوا وحوه ان يقول ان من اجبست هو الدين
 المعتزلة وله تعالى وما حرم الاية روا الله تعالى من له الدين حرمه ان يقول ان الله عز وجل هو الذي
 وذلك بين القيتاني ذلك المذكور من اقامة المساو وعبرها هو الدين المعتزلة الذي هو الاسلام
 لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو لا يعنى ما سمي واجب اوليا بان ذلك هو
 مذكور وحده اشارة الى حلة ما سبق ما قبل ليس اولى واخر من جهة اشارة الى الاخلاص او التمسك
 والامتناع لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اللفظ على معناه الذي اقر به
 الا ترى ان قوله تعالى ان عدة الشهدا ورعدة الناس اشركا بها الى قوله قل الدين لله وما
 ان الدين يكون الشهدا اثني عشر مرة منها حرم والاقياس لذلك هو الدين المستقيم على
 ان ههنا شيئا آخر وهو ان الدين في تلك الآية معناه الى القيمة لا بوصف كما في هذه الآية
 والمعنى ان الله القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطساعة كما في قوله تعالى محاسبين
 الذين وحشد معط الاستدلال ما حكمة وثابتان معنى الآية السيدان الدين المصير هو دين الاسلام
 للقطع بان الدين وهو الملة والطساعة التي تصير الناس صانها الى الرسول لا تكون نفس الاسلام الذي
 هو صفة المكلف وثابتا ما سمي من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما
 المؤمنون الذين اذكرا الله وحلت قلوبهم الى قوله اذكرا هم المؤمنون دعا وقوله تعالى المؤمنون
 الذين آمنوا بالله ورسوله لم يرتوا الآية واجيب بان المراد بحال الايمان حمايين لذلك انما قوله
 تعالى وما كان الله ليصنع اعدائكم اي صلوبيكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوحدة
 او بكونها جائزة عند التوحيد الى بيت المقدس او هو محارطة وهو الولاية وهو يكون الصلوة
 من شعب الايمان وعمراته ومشروطاته ودائره على ما قال التي حلة الاسلام من العبد ومن الكفر
 ترك الصلوة الرابع ان كل طاع الطر من تجري يوم القيامة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى وانهم
 في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار بحرق بدليل قوله تعالى حكاية ونفيرا رسالتك من يدخل
 النار بعد احرقه ولا شيء من المؤمن بحرق يوم القيامة لقوله تعالى يوم لا ينفعني الله الذي
 آمنوا معه واجيب مع كبرى ما المراد بالدين آمنوا به الصحابة لاكل مؤمن ولا يصح لهم السمك
 بقوله تعالى ان الحرق يوم والنسوة على انكاد من لان القاطع ليس نكاد فان قيل هل ليس
 في الدين آمنوا معه طر بقا لكن لا شك ان منهم العاصي والباقي وهذا يتم الاستدلال في الامانة
 او ثبت بدليل به لا يعنى منه ولا شاب عا بل يدخل النار النار والآيات الثلاث محرم على العموم
 الحس قوله عليه السلام لا يرى الرائي وهو مؤمن لا يسرق السارق وهو مؤمن لا عاين من لا امانة
 لايمان من لا عهد له واجيب بانه على قصد التعليق والمقامة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج
 ومن كفر فان الله هوى عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عليه السلام وان سرق حتى قال
 وان دغم اني ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكل كل مصدق شيء مؤمن او على تقدير
 التقيد بانه والمحسوبة لم ان لا يكون بعض النبي عليه السلام والعاء المصنف في العبادات
 ومحددة الصنم ويحرم ذلك كغير ما دام تصديق القلب بجميع ما حله النبي عليه السلام بانفسا
 والارام مستف قطعها واجيب بان من المعاصي ما حله الشارع امانة عدم ان تصديق تصصا
 حله او على دايه والامور المذكورة من هذا القبيل بخلاف مثل ان ما وشرب الخمر من غير احتلال
 السابع ان الايمان بمعنى التصديق بجميع الشرك وان الايمان الشرعي بقوله تعالى وما يؤمن

أكثرهم بالله الأوهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
واجب بان الأول تصديق بالله وحده وهو غير كاف بالاتفاق والثاني تصديق باللسان فقط
وهو محض النفاق إيمان ان اسم المؤمن يبنى عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكذلك
قوله تعالى في آخر قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومزركب الكبر انما يستحق
الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم مؤمن على الإطلاق واجب بانه يستحق المدح من جهة
التصديق الذي هو رأس الطاعات والذم من حيث الاخلال بالاعمال والامانة وما يقع في بعض
المدح على الإطلاق يحصل على كماله ان على ما هو مذهب السلف (قال خاتمة ٢) كما اختلفت
الامة في حكم صاحب الكبرية فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن
وعند المعتزلة لامؤمن ولا كافر ويسمون ذلك الميزلة بين المتزائين وعند الخوارج كافر وعند الحسن
البصري منافق وقد فرغنا من اقامة الأدلة ودفع شبه المعتزلة البقية على كون الاعمال من الاعمال
فلا ينبغي دفع باقي شبههم وشبه الخوارج ومن يسميه بالنفاق في شبه المعتزلة ما اوجب به
واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى رجع الى مذهبه وهو انه اجتمعت الامة على ان صاحب
الكبرية فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا وكافرا فوجب ترك المختلف والاخذ بالتصديق عليه والجواب
ان هذا ترك للمنفق عليه وهو انه امام مؤمن او كافر ولا واسطة بينهما واخذ بما على به احد فضلا
عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطابق لكعبة الذم والمال والارث من المسلم
والمسكة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين: بعض احكام الكافر كالذم واللعن وعدم
اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له ميزلة بين المتزائين فلا يكون مؤمنا ولا كافرا والجواب
ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصة التي لا تنجزه الى المؤمن اصلا كما في احكام
المؤمن وهذا نفس المتنازع فانها عندنا نعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتأخرين من المعتزلة
ما يرفع النزاع وذلك انهم لا يذكرون وصف الماسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام
بل بمعنى استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي تسميه الايمان الكامل وتعتبر فيه الاعمال وتنفق
عن النفاق فيكون لهم ميزلة بين ميزلة هذا النوع من الايمان وبين ميزلة الكفر بالاتفاق وكاله
رجوع عن المذهب واعراض كما يقال في نفي الصفات انما زيد ما هو من قبيل الاعراض والا
فقد ماؤهم بصريحون بان من اخل بالطاعة ليس بمؤمن بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان يقول
بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العراض وغيره واما الخوارج فذهب جمهورهم الى ان كل
موصوفه كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتسمكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة بكفر
العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاوئكهم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر
فان الله غنى عن العالمين وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاوئكهم الفاسقون حصر الفسق
على الكافر فيكون كل فاسق كافرا وكقول النبي عليه السلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر
وقوله ومن مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا فبما انزل الله هو التورية
بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى وتور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله
فليمت من لم يحكم باليهود ولا نالم تبعيد بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال
ظاهر ثم التبرير عن ترك الحج بالكفر استعظام له وتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث الوارد في هذا
المعنى في ترك الصلوة عمد مع احتمال الاستحلال والمراد بالفاسقين في قوله تعالى فاوئكهم
الفاسقون الكاملون في الفسق والمتردون منهم كون في الكفر لا قطع بان الفسق لا ينحصر في الكفر
بعد الايمان الثاني الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الأدلة على ان الفاسقين
يعدون كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
فانذركم تارا تلظي لا يصلحها الا الشق الذي كذب وتولى فلهذا المراد الكامل الهائل من العذاب

صاحب الكبرية عندنا مؤمن وعند
المعتزلة لامؤمن ولا كافر وعند الخوارج
كافر وعند الحسن البصري منافق
ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالنفاق
عليه وهو الفسق وترك المختلف
فيه وهو الايمان ولا كفر وفساده ظاهر
ومنها انه بعض احكام المؤمن
كعصمة الم والمال وبعض احكام
الكافر كالذم وسلب اهلية الامامة
والقضاء والشهادة فله ميزلة بين
المتزائين واسم بين الاسمين قلنا ذلك
ليس احكام الكفر خاصة وما قبل
انه ليس بمؤمن بمعنى استحقاق
غاية المدح والتعظيم رجوع على
عن المذهب والخوارج النصوص
الناطق بكفر العصاة وبانحصار
العذاب على الكفار مع ان الفاسق
معذب وبان الفاسق مكذب بالقيام
وبآيات الله وبان مقابيل المنفى
كافر مثل قوله تعالى ومن لم يحكم
بما نزل الله فاوئكهم الكافرون
ومن كفر فان الله غنى عن العالمين
ومثل ان العذاب على من كذب وتولى
لا يصلحها الا الشق الذي كذب
وتولى ومثل واما الذين فسقوا
فأؤيهم النار الى قولهم كنتم بها
تكذبون بايائناهم اصحاب المشامة
ومثل وسبق الذين كفروا الى جهنم
زرما الى قوله وسبق الذين اتقوا
والجواب انه دفع بالتخصيص وبالحمل
على التغليظ وبصرف المطلبي
الى الكمال ونحو ذلك وللقائلين بكونه
منافقا بان عصيانه دليل على كذبه
في دعوى التصديق وبان النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم جعل الكذب
والخيانة واخلاف الوعد من علامات
النفاق واجيب بمنع الاول وحل الثاني
على تهويل شان تلك المعاصي
مقت

والطريق والبار لا قطع بتمذيب غير المكذبين او البصير غير الحق بل بالامانة الى المتقين فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا بؤسين اذ اثبت الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب باقابلة وبآيات الله ولا شك ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الدين فسيقرواها ويهم البار كذا رادوا وان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقبل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى يسألون عن المجرمين الى قوله وكما مكذب يوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا بايمانهم اصحاب المشامة فله يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزق ذو القرة المتين واوالتك هم المفسدون صحاب الجنة هم الف ترين فيكون كل من هو من اصحاب المشامة كذبا بالآيات نجعلها كبرى لاولها لتفاسق من اصحاب المشامة ويجعل التبعة صفري لقول كل مكذب بايات الله كافر فلما لا خلاف في ان كل فاسق ليس بمكذب فيجعل الاوليان على الكفار المكذبين واشارة على ابا سجد دون القصر واوسيل فقه عند كون المسند اليه موشولا او مرقا باللام يكون لغرض المسند اليه على المسند كقولهم انكرم هو القوي والحسب هو المال والعالم هو المتقى فيكون الغنى ان كل مكذب بالآيات فهو من اصحاب المشامة ولا يمكن كذا رابع ما يدل على كون كافر في مقابلة المتقى من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس بمنق فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسقى الذي كفر والى يختمهم زورا الى قوله وسقى الذين كفروا رهم الى الجنة زورا فلما دلالة على اني قسم ثالث لطامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى لا ياتس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوعة فانه ربما يرجو العفو من الله تعالى او التوبة من نفسه وبهذا يدفع ما يقال ان السامعي من المعترف بآيتم ان يكون كافر الكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو وليس بآيس من اوفيق التوبة فان قيل هو يعتقد ان ليس يؤمن شرعا ويحكم من كان كذلك فهو كافر اجيب بفتح الكبرى واما القائلون بكون الفاسق ناقضا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان اقدمه على العصبية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جابهه اليه عليه السلام من ادعى انه يعتقد ان في هذا الجرحية ثم يدخل فيها يدينه وهو وقوله عليه السلام آية المنافق ذلك اذا وعد اخلف وانا حدث كذب واذا اقر خان والجواب عن الاول انه وان كان بخلاف العذاب لكن يرجو الرحمة ويأمل توفيق التوبة او لم يهد عن آجل العفو له عاجل اللذة بخلاف حديث الجرح والحبة وعن الثاني بله مع كونه من الاحاد ليس على ظاهره وفاقا لا قطع بل من وعد غيره صدقة ثم اخلفها لم يكن منافقا في الدين واذا انما قلت قال انما على عكس حال اتساق لانه يضمن حسنة ويظهر سيئة (قال المجتهد اشافي في الاسلام ٢) لجمهور على ان الاسلام والايمان واحد اذ معنى آمنت بما جابهه اليه عليه السلام صدقة ومعنى استلمته سلمته ولا يظهر بينهما كثير فرق رجوعهما الى معنى الاعتراف والانتساب والاثبات والقبول وبالجملة لا بد من بحسب الشرع مؤمن ليس يعلم او مثل ليس يؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعندهم العابر على ما قال في التبصرة الاسمين من قيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان الايمان اسم لتصديق شهادة العقول والاثر على وحداية الله تعالى وان له الخلق والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من صير شركا لخصلا من طريق المراد منهما على معنى واحد ولو كان الاسمين متغايرين لم يور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس يعلم او مسلم ليس يؤمن فيكون لاحدهما في الدنيا والاخرة حكم ليس للآخر وهذا باطل قطعنا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر به وامره ونواهيه والاسلام هو الانتساب والخضوع لارادته وذ لا يتحقق الا بقبول الامر والتهنى فالايمنان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يمتايران واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع

جمهور على ان الاسلام والايمان واحد معنى رجوعهما الى لقبول والاذعان وكون كل مؤمن مسلما واهكس في حق الاسم والحكم والدار للاجتماع على ذلك ولشهادة النصوص يدل ومن يمنع غير الاسلام دية قلن يقبل منه مع ان الايمان مقبول وفاقا ومثل قوله تعالى فاحرجا من كان فيها من المؤمنين واوجدنا فيها غير بيت من المسلمين ومثل قل لا يموتوا على اسلامكم بل الله يمس عليكم ان هديكم الايمان اخرج الخالف بتفارقهما لقوله تعالى قل ان تؤمنوا ولكن قولوا اسلموا ونماطفهما كقوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات وقوله تعالى فاحرجهما الايمان وتسليما وتخالفهما في البيان بعد الاستمرار كقوله صلى الله عليه وسلم الايمان ان تؤمن بالله الى الآخر والاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى الآخر قلنا الاراع في اخلاقه على الاسلام والانتساب الطاهر وتغاير المفهوم كاف في صحة العطف وفي الحديث يسان لتعلق الايمان وشرايع الاسلام وقدره مثله في الايمان مني

على انه يمنع ان ياتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون مسلما ويحسم ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار الاسلام وبالعكس وعلى ان التماس كانوا في عهد النبي عليه السلام ثلث فرق مؤمن وكافر ومتفق لارباع لهم والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من متبعيه لقوله تعالى ومن يدع غير الاسلام فيساقطن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعتراض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينه غيره لكون الدين عبارة عن الطاعات على ما سبق وقد عرفت ما فيه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عليه السلام والايمان كذلك وان استمر في اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة اليه حتى صار بمنزلة اسم لدين محمد عليه السلام ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصير بمنزلة الاسم لدين ولهذا كثيرا ما يقتصر في الايمان الى ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله وغير ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره لم يصح استثناء احدهما من الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فجدا فيها غيريت من المسلمين اي فخرج من كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعتراض بانه يمكن صحة الاستثناء الاخاطة والشعور بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم وقد عرفت ان المراد بالاتحاد عدم التغير بمعنى الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة ايضا بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك البعض النجاسة لكان شيئا بالاعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذهابا الى صحة قوائنا اخرجت العلماء فلم اترك البعض الناس وقد يستدل بسوق احدا الاسمين مساق الاخر كقوله تعالى يمتون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمين عليكم ان هذا كم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الامن يؤمن بآياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما نزل اليه من قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات وذهبت الحشوية وبعض المعتزلة الى تغايرهما نظرا الى ان لفظ الايمان ينفي عن التصديق فيما اخبر الله تعالى على لسان رسوله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر والنواهي ونحوها باثبات احدها وفي الآخر كقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما على الآخر كما في قوله تعالى ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الا يتغاضوا بينهم الايمان وتسليما والتسليم هو الاسلام وبان جبريل لما جاء لتعليم الدين سأل النبي عن كل منهما على حدة واجاب النبي لكل بجواب وذلك انه قال اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى آخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الى آخره فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال الخصوصية والجواب عن الاول ان الانعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامر الى الادعاء والقبول كما هو والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات فكذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاسلام والانقياد الظاهر خوفا من السيف والكلام في الاسلام المعتبر في الشرع المتقابل للكفر المنفي عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث ان تغاير المفهوم في الجملة كاف في العطف مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اوتيت عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاساس على ما وقع صريحنا في بعض

الروايات وعلى ما قال النبي عليه السلام لقد هم وقد راعاه الله تدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله
ورسوله اعلم فقال شهادة لا اله الا الله وان محمد رسول الله واقام الصلوة وايشاء الزكوة وميام
ومحسن وان تعبدوا من المعتم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع وسبعون شعبة
اعلاها قول لا اله الا الله وادناه العاطة الاذى من الطريق (فان البحث الثالث ظاهر الكتاب والنتيجة)
وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي من الشافعي رحمه الله وتثير من العلماء ان الايمان
يريد ويتقصص صدق حقيقه رحمه الله واصحابه وكثير من العلماء وهو اختصار امام الحرمين انه
لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان
والمصدق اذا ضم الطاعات البداوارت كالحاصل قصد يقدر بحاله لم يتغير اسلاوة واشتغاف اذا كان
احتمالات المعاني ثقلة وكثرة وانما قال الامام الرازي وغيره ان هذا الخلاف فرع تفسير
الايمان فان قلناه وان صدق علية ماوت وان قلنا هو الاعمال فلو قال امام الحرمين اذا جاز
الايمان على التصديق ولا يهتد تصديق تصديقا كما لا يهتد علم علم على حله على الطاعة سرا
ودلنا وقد مال اليه الفلاس فلا يبعد إطلاق لقول يانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن
لا نؤثر هذا لانه قال الايمان على تقدير كونه اسما للاعمال اول بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما
اولا لانه لا مرتبة فرق الكل ايكور زيادة ولا ايمان دونه لكونه نقصا واما ثانيا لان احد الايمان كمال
الايمان حينئذ والزيادة على مالم يكمل بعد محال لا نقول هذا لما ارد على من يقول بانفساء الايمان
بانفساء شيء من الاعمال او التزويك كما هو مذهب المعتزلة لا نأبى من يقول بانفساء ما في التصديق
كما هو مذهب السلف الا ان زيادة والتفصيص على هذا تكو في كمال الايمان لاني اصله وان هذا قال
الامام الرازي وجه التوقيف ان ما يدل على ان الايمان لا يتفاوت مصير في الى اصله وما يدل
على انه يتفاوت مصروف الى الكمال بقوله ان ان يقول لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت بل يتفاوت قوة
وضعه ما كما في التصديق بطولوع الشمس والتصديق بمحدث العلم لانه امامه من الاعتقاد القائل
للتفاوت او منى عايه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجالي واليفصلي الملاحظ لبعض التفاصيل
واكثر وان كان ذلك من الايمان لكونه تصديقا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم اجا لا فيما علم
اجا لونه صبلا فيما علم تفصلا لا بقاء الواجب تصديق يناع حد ليقين وهو لا يتفاوت لان
التفاوت لا يتصور الا باحتمال القبح لا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير
التصديق ولو سلم انه التصديق وان المراد به ما يبلغ حدا لاذعان والقول ويصدق عليه
المعنى السمي بكر ويدن ايكور تصديقا قطعا فلا نسلم انه لا يقبل التفاوت بل لليقين مراتب من اجل
الدريجات الى اخفى النظريات وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل قد
الحصول وزوار التردد التفاوت بحاله وكذا القول الحليل صلى الله عليه وسلم مع ما كان له من التصديق
ولكن ليضمن قلبي وعن علي رضي الله عنه لو كشف الغطاء ما زددت يقينا على بان القول
بان المعنى في حق الكل هو اليقين وان ليس للنفس العلب الذي لا يتخطر منه اليقين بالبال
حكمه اليقين محل نظر اخيج القائلون بالزيادة والنقصان با عقل والتقل اما العقل فلامه كونه
يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل لمهمك في القسق مساو بالتصديق الابداء والملائكة والالام
باطل قطعا واما العقل فللكثرة المصوص الواردة في هذا المعنى قال الله تعالى واذنلت عليهم
آياته رادتهم ايمانا ليردادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادهم الا ايمانا وتسلما
فاما الذين آمنوا فزادهم ايمانا وعن ابن عمر رضي الله تعالى قلنا يا رسول الله ان الايمان هل
يزيد وينقص قال نعم يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر
رضي الله تعالى عنه روى مرفوعا لوروز ايمان ابن بكر يايمان هذه لا يدرج به ولا يجيب بوجوه

ان الايمان بدوينه من هذه الجهة
لما له اسم للتصديق البالغ حد اليقين
وهو لا يتفاوت وان يتفاوت اذا جمل
اسما للطاعة وان هذا قبل الخلاف منى
على الخلاف في تفسير الايمان كونه
اسما يصح اذا لم يحتمل ترك العمل خروجا
عن الايمان وحينئذ يكر ان يتفاوت في
كمال الايمان لاني اصله واجب ومند
فلم ان التصديق هو اليقين وان
اليقين هو المعنى في حق الكل بمع قوله
التفاوت كما في اليقين
المصروف والنظري بعد زوال ليردد
والخفاء تمت القائلون بالتفاوت بان
ايمان احاد الامة لا تساوي ايمان الابداء
قلنا ما بالصوص المصروفة في ذلك
واذنلت عليهم آياته زادتهم ايمانا
ليردادوا ايمانا مع ايمانهم ويرداد
الذين آمنوا ايمانا وفي الحديث ان
الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه
الجنة والواجب بان المراد بالزيادة بحسب
الدوام واشبات والاعداد او بحسب
زيادة ما يجب الايمان به عند لحظة
انفصائل او المراد بالزيادة تفراته وانواره
متن

الاول ان المراد ان زيادة بحسب الدوام والشدات وكثرة الازمان والساعات وهذا ما قال امام
الحرمين النبي صلى الله عليه وسلم يفضل من عداه باستمرار تصديقه وصحة الله اياه من مخامرة
الشكوك والتصديق عرض لا يبق فيقع للنبي صلى الله عليه وسلم متواليا ولغيره على الفترات ثبت
لنبي صلى الله عليه وسلم اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بقضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة
بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل اليه بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة فيه مدفوع
بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينفي ذلك الثاني ان المراد ان زيادة بحسب زيادة المؤمن به
والحكمة كانوا امنوا في الجملة وكان يأتي فرض بعد فرض وكما نؤمنون بكل فرض خاص
وحاصله ان الايمان راجب اجالا في علم اجالا وتفضيلا في علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة
التفاصيل كثرة وقلة فية اوت ايمانهم زيادة وتقصنا ولا يختص ذلك بعصر النبي صلى الله عليه وسلم
على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص
بالمعاصي وهذا مما لا يخفى فيه وهذه الوجوه جيدة في التأويل او ثبت لهم ان التصديق في نفسه
لا يقبل التفاضل والكلام فيه (قال المبحث الرابع ٨) ذهب كثير من السلف وهو المحكي عن الشافعي
رضي الله تعالى عنه والمروى عن ابن مسعود رضي الله عنه ان الايمان يدخله الاستثناء فيقال
انا مؤمن ان شاء الله تعالى ومنه ما لا يكون وعليه ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه لان التصديق
امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا قطعا واذا لم يكن للشك
والتردد فالاول ان يترك بل يقال انا مؤمن حقاد فعلا لا يهام وللثاني بخصته وجوه الاول انه للتبرك
في ذكر الله والتأدب باطاعة الامور الى مشية الله والتبرؤ عن تركية النفس والاعجاب بحالها والتردد
في العاقبة والمأل وهذا يقيد بمجرد الصحة لا اشارة قولهم انا مؤمن ان شاء الله تعالى انا مؤمن حقا
ولا يدفع ما ذكر من دفع الابهام ولا يبين وجه اختصاص التأدب والتبرك بالايمان دون غيره
من الاعمال والطاعات والثاني ان التصديق الايماني المنوط به الجحاة امر قلبي خفي له
معارشات خفية كثيرة من الهوى والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يامن
ان يشوبه شيء من منافيات الجحاة سيما عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة
الخالفة للهوى والمستلذات من غير علم بذلك فذلك يفوض حصوله الى مشية الله وهذا قريب
لولا مخالفته لمبدعيه القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى من الروايات الثلاث وعليه التعويل
ما قال امام الحرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذي هو علم
الفوز وآية الجحاة ايمان الموافاة فاعتني السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا الشك في الايمان الناجز
ومعنى الموافاة الايمان والوصول الى آخر الحياة واول منازل الآخرة ولا خفاء في ان الايمان النجى والكفر
المهلك ما يكون في تلك الحال وان كان مسبوقا بصد لا ماثب اولا وتغير الى الصد فلهذا يرى الكثير
من الاشاعرة يتوون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو النجى لا بمعنى
ان ايمان الحال ليس بايمان وكفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وعلى
هذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان على الحقيقة كان مؤمنا حقا ولا يصح
ان يقول انا مؤمن ان شاء الله تعالى ككتمان لا يصح ان يقول انا حى ان شاء الله تعالى
واذا كان مؤمنا حقا كان مؤمنا عند الله تعالى وفي علم الله وان كان الله تعالى يعلمه يتغير عن تلك
الحال واذا كان مؤمنا في الحال كان وليا لله سعيدا وان كان كافرا كان عبدا لله شقيا وكما يصير
المؤمن كافرا يصير الى عدوا والسعيد شقيا وبالعكس وما يحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى
والشق لا يسعد وان السعيد من سعد في بطن امه والشقى من شقى في بطن امه فبما ان من علم
الله منه السعادة الممتدة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وبالعكس وكذا
في الولاية والعداوة وان السعيد الذي بعد سعادته من علم الله انه يحتم له بالسعادة وكذا الشقاوة

المذهب صحة الاستثناء في الايمان
حتى انه بما يؤثر انا مؤمن ان شاء الله تعالى
انا مؤمن حقا ومنعه الاكثرون لدلائله
على الشك او ابهامه اياه لا اقل ولنا
وجزه الاول انه للتبرك والتأدب بالشك
والتردد والى ان الايمان النجى امر خفي
لا يامن الجرائم بحصوله ان يشوبه شيء
من المنافيات من حيث لا يعلم فيقوضه
الى المشية الثالثة وعليه التعويل
انه للشك فيما هو آية الجحاة وهو ايمان
الموافاة لا في الايمان الناجز وليس معنى
قولهم العبرة بايمان الموافاة ان الناجز
ليس بايمان حقيقة بل انه ليس بنجى وكذا
الكفر والسعادة والشقاوة فالسعيد
سعادة الموافاة لا يتغير الى شقاوة
الموافاة وانما التغير في الناجز
من

٩ اجهود على صحة ما ذهب اليه
 لان التصديق لا يتوقف على ثبات
 الاعتقاد بل جزؤه وعدم التمعق
 قياسا على ايمان الباس بجماع عدم
 مشقة النظر والاستدلال التي بها
 الثواب فاسد او على تقدير ثبوت مثله
 بالقياس فالعلة في الاصل كونه ايمان
 دفع عذاب لا ايمان حقيقة وانما يبق
 حينئذ لا مبدقة التصديق في نفسه
 ولا استماع بها متن
 ٦ واما المانعون فالشيخ لا يشترط
 الاكن من امانا الحق ودفع الشبهة
 في كل مسألة من الاصول بل اشفاق
 الاعتقاد فيها على دليل حتى
 لو انفي لم يكن مؤمنا وحله على نفي
 كمال الايمان لاختلافه بالواجب مما
 لا يتصور فيه نزاع والمعتزلة
 يشترطون حتى لو انفي انفي الايمان
 وهو ظاهر البطلان الا اذا اريد
 الوجوب على الكفاية فيصير مسألة
 صاحب الكبرة وعن بعضهم
 ان وجوب النظر انما هو في حق
 البعض واما العاجز كالموالم
 وبعض العبيد والتسوان فلا يكلف
 الا بتقليد الحق والظن الصائب
 وقيل كلفوا سماع اوائل الدلائل
 التي تسارع الى الافهام فان فهموا
 فهم اصحاب الجمل والافاسوا
 مكافين والمتأخرون على ان ليس
 الخلاف في اجراء احكام الاسلام
 بل في آية هل يعاقب عقوبة الكافر
 فعلى نعم لانه جاهل بالله ورسوله
 وقيل لا بل ينقض عقابه بما له من
 التصديق ثم الخلاف فيمن نشأ في
 شاق الجبل ولم يتفكر فاجبر
 بما يجب عليه اعتقاده فصدق
 وامان نشأ في دار الاسلام ولو في
 الصحارى ولوا راعه محال النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم في اهل
 النظر متن

والجمله لا يشك المؤمن في ثبوت الايمان وتحقيقه في الحال ولا في الجزم بالثبوت والفاء عليه في الحال
 لكن يخالف فيه الحاشية ويرجو حسن المناقبة في ثبوت ايمان الموانة الذي هو آية الدور والجماع
 ومثله نيل الدرجات بحسب الله جريا على مقتضى قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان
 يشاء الله جمل الله حيواتنا اليه وما عليه ونعم لنا الحسنى وبسرنا للقول بالذبح الاجبي باني والله
 (قال لمصنف الجاهل ٩) ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان المقلد وزب الاحكام
 عليه في الدنيا والاخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين جمعة لقائلين بالصحة
 ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجدت من غيرا قرآن بموجب من وجبات الكفر فان قيل
 لا يتصور التصديق بدون العلم لانه ايمان اني للتصديق او شرط له على ما سبق ولا علم للمقلد لانه
 اعتقاد جازم مطابق يستدل الى سبب من ضرورة اولى لال قلنا المعتبر في التصديق هو اليقين
 اعني الاعتقاد الجزم المطابق بل رعايتي بالمطابقة يجعل الظن العاقل الذي لا يخطئ منه
 التقصص بالبال في حكم اليقين وقد يقال ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس
 فانما يؤمن بالانبياء والملائكة ولا يفهم باعيا منهم ولو من يجمع احوال القيد من الحساب
 والميراث والصراط وغير ذلك ولا تعرف كيفها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون
 انبياءهم السلام كما يعرفون انبياءهم ولم يكونوا مؤمنين وفيه نظر لان المراد العلم بما حصل
 التصديق به ونحن نعلم من الانبياء والملائكة ما يصدق به فاستماع التصديق بدون العلم بمعنى
 الآية دق طبعي وانما الكلام في العكس فان قيل نحن لانفي كونه ايمانا وتصديقا للكتاب دعى
 انه لا يقع بمثله ايمان الباس فان علم نفسه على ما ذكره الشيخ ابو منصور المازني مغلل بان العبد
 لا يقدر حينئذ ان يستدل بالشاهد على الغائب ليكون مقوله عن معرفة وعلم استدلال فان الثواب
 على الايمان انما هو بمقابله ما يصلحه من المشقة وهي في آداب الفكرة وادمان النظر في معجزات الانبياء
 اوفى محذبات العالم والتميز بين الحقبة والشبهة لاقى بحصول اصل الايمان قلنا النص انما قام
 على عدم نفع ايمان الباس ومساينة العذاب دون ايمان المقلد والابحاج اريستنا انما اعتقد
 عليه والتمسك بالقياس او سلم صحة في الاصول فلا نسأل ان لعله ما ذكرتم بل ذهب المازني وكثير من
 المحققين الى ان ايمان الباس انما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب لا ايمان حقيقة ولا يلقى العبد حينئذ
 قدرة على التصديق في نفسه والاستماع بها لان عذاب الدنيا مقدر له عذاب الاخرة اذ عاقبت العبد
 فيه فينتقل الى عذاب الاخرة بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله تعالى وانفسه لم يرضاه من غير
 الجاه ولا قصد دفع العذاب ولا انشاء قدرة على التصديق في النفس (قال واما المانعون ٦) يعني
 القائلين بان ايمان المقلد ليس بمصحح او باس ينافع فيهم من قال لا يشترط انشاء الاعتقاد
 على استدلال عقلي في كل مسألة بل يكفي ايتاؤه على قول من صرف رسالته بالمعجزة مشاهدة
 او تواتر او على الاجماع فيقبل قول النبي صلى الله عليه وسلم بحديث العالم وثبوت الصانع
 ووحدانيته ومنهم من قال لابد من انشاء الاعتقاد في كل مسألة من الاصول على دليل عقلي
 لكن لا يشترط الاقتدار على التعبير عنه وعلى محادثة الخصوم ودفع الشبهة وهذا هو المشهور
 عن الشيخ ابى الحسن الاشعري حتى حكى عنه انه من ام يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكره عبد
 القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر اوجود
 التصديق لكنه خاص بترك النظر والاستدلال فبقوله الله عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبه الجنة
 وهذا يشي بان مراد الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كافي ترك الاعمال والافهم ولا يقول
 بالمزلة بين المذلتين ولا بدخول غير المؤمنين الجنة وعند هذا يظهر له لا خلاف معه على التحقيق

ومعهم من قال لابد مع ابتداء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على مجادلة الخصوم وخل
ما يورد عليه من الاشكال والبه ذهبت المعتزلة ولم يحكموا بايمان من يحجز عن شيء من ذلك بل
حكم البهاسم بكفره فان نوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا طرأت وتغني
من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسألة صاحب الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق
لا يكفي في الايمان اولاً يقع مسألة اخرى وبهذا يشعر بمسألة كانتهم وهي وجوه الاول ان حقيقة
الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذوباً ومخدوفاً وما لم يثبت عليه على انه افعال
من الامن للتعدية اولاً ضرورة كانه صار اذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه يجعل متعلقاً بالخبر
مثل امنت به وله لا بالسمع فالتناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه المخالفة
والتكذيب على ما صرح به المعتزلة وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل اولاً واوسم فالامن
من ان يكون مكذوباً ومخدوفاً يحصل بالاعتقاد الجازم وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب
هو العلم وذلك لا يكون الا بالضرورة والاستدلال ولا ضرورة فتعين الدليل ورد بانه لا نزاع في وجوب
النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال
ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بالعدم الوسيلة بعد حصول
المقصود الثالث ان الاصل الذي يقدف به ان كان باطلاً فتقليد باطل بالاتفاق كتقليد اليهود
والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان اسلافهم وان كان حقاً فحقه ايمان يعلم بالتقليد ودور
اوپا لدليل فتناقض ورد بان الكلام فيما علم حقيقته بالدليل كالحكام التي علم بالضرورة كونها
من دين الاسلام ان من اعتقدها تقليداً هل يكون مؤمناً يجرى عليه احكام المؤمنين في الدنيا
والآخرة وان كان غاصياً بترك النظر والاستدلال واماً يقال ان القول بجواز التقليد ان لم يكن
عن دليل فباطل وان كان فتناقض فغلطة ظاهرة لا يقال المقصود ان التقليد لا يكفي في الخروج
عن عهدة الواجب فيما وجب العلم به من اصول الاسلام وبعض هذه الوجوه يفيد ذلك
لانا نقول هذا بالانزاع فيه ولا حاجة به الى هذه الوجوه الضعيفة لشبوتها بالنص والاجماع
على وجوب النظر والاستدلال على انه حكى عن الكعبى وابن ابي عياش وجمع اخر من المعتزلة
ان من العقلاء من كلف النظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف التقليد والظن وهم العوام
والعبيد وكثير من النسوان يحجزهم عن النظر في الأدلة وتفسيرها عن الشبه لكنهم كلفوا
تقليد الحق دون المبتطل والظن الصائب دون الخطأ وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين
كلفوا ان يسموا واثن الدلائل التي يتسارع الى الافهام فان فهموا كفاهم وهم اصحاب الجمل ولا يكفون
لخص العبارة وان لم يمكنهم الوقوف عليه فليستوا بكافرين اصلاً وانما خلقوا لارتفاع المكلفين
بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذي
يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل في الاختلافات بل يعتقدان ما وافق منها
ذلك الجمل فيحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل
وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه
صادق في اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه متصعب
حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وفضي وقدر وانه بعث الرسل وانزل الكتب لينذركم
من في سابق علمه انه يذكروا ويحشوا ويلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن وبأبي وان الرضاء بقضائه
واجب والتسليم لامره لازم ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن بصل من يشاء ويهدي من يشاء
لا كالا ضلال الذي علم به الشيطان الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فان قيل اكثر اهل
الاسلام آخذون بالتقليد فاصرون او مقصرون في الاستدلال ولم ينزل الصحابة ومن بعدهم

من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجزؤون عليهم احكام المسلمين فساووه هذا
الاختلاف وذهب كثير من العلماء والمجاهدين الى انه لا صحة لايमान المقلدين قلنا ليس الخلاف
في هؤلاء الذين تشابروا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحارى وتواتر عندهم حال
التي عليه السلام وناتوا في بعض الجزرات ولا في الذين يتكفرون في جلق السموات والارض واختلاف
الدليل وانما هو ما هم كلهم من اهل البقرة الاستدلال بل في شاة على شاة في جمل لا يلازم
في ملكوت السموات والارض فانه انما يفترض عليه اعتقاده فصدق فيما اخبر به فغير
اخارة من غير تكبر وتذروا ما يتكبر عن المبرلة من انه لا يثبت صحة الاسلام من التفرق والاستدلال
والاعتقاد على تفرير الحق ودفع الشبهة فبطلان كان الحق باختر وزيات من دين الاسلام
والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان يثبت الايمان به وانه فان ارادوا الواجب على الكفاية فوافق
اذلا في كل متقع من يقوم باقامة الحجج وازاحة الشبهة وبمخادلة الخصوم وان ارادوا الواجب
على كل مكلف بحيث لا يسقط بفعل البعض ففقد الخلاقه واما المقلد فقد ذكر بعض من افتر
في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام عليه والاختلاف في كفه راجع
الى انه هل يماقب عقاب الكافر فقال الكثيرون ايم الله جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك
كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا الذين اتوا بالكتاب لم ياتوا بالحق ولا ياتوا بالحق ولا ياتوا
من صلى صلواتنا ودخل سمعنا واستقبل فليستاه وسلم يجوز على الاسلام في حق الاحكام
وقال بعض ادوى التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه يصدق فيجوز ان يفيض عقابه لذلك
(قال البحث السادس الكفر عديم الايمان عما شايه) وهذا معنى عديم تصديق النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في بعض ماعلم بحجته به بالضرورة والظاهر ان هذا المعنى من تكذيب صلى الله تعالى
عليه وسلم في شئ مما علم بحجته به صلى الله عليه وسلم في شئ مما ذكره الامام الغرالى لشعولة الكافر الخالي عن اية صدق
والتكذيب واعتذار الامام الرازي بان من جملة ما جاء به النبي ان تصديقه واجب في كل ما جاء به
فمن لم يصدق فقد كذب في ذلك ضمه فظهور النع فان قبل من استخف بالشرع والشارع
او التي المصحف في القاذورات او شذال نار بالاختيار كافر اجماعا وان كان مصدقا للنبي صلى الله
تعالى عليه وسلم في جميع ما جاء به وحينئذ يطل عكس الشرع في وان جوات ذلك المأثور به وارتكاب
المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق قلنا لو سلم
اجتماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع
بعض محظورات الشرع علامة التكذيب فيحكم بكنز من ارتكبه ووجود التكذيب فيه وانما
التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشذال نار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر وبتفاوت
ذلك الى متقى غاية ويختلف فيه ومنصوص عليه ومنسحب من الدليل وتفاضله في كتب الفروع
وبهذا يدفع اشكال اخر وهو ان صاحب التأويل في الاصول اما ان يجعل من المكذبين قلة
تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المتخلفين من اهل الحق واما ان لا يجعل
قلزم عدم تكفير المذكورين لحشر الاجساد وحدث امام وعلم الباري بالحريات فان تأويلاتهم
ليست باحد من تأويلات اهل الحق لانه خصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان من التصوص
ما علم قطعا من الدين انه على ظاهرة فتاويله تكذيب للنبي بخلاف البعض في لا يخفى ان المراد
التكذيب او عدم التصديق من المكلف المخرج الرضي المتأقلا الذي لم يصدق واضمح
بالتكذيب واما عند الفسائلين بصحة ايمانه وبانه يكره بصرح التكذيب وان لم يكره بترك التصديق
فالمراد بالتكذيب من يصح منه الايمان وعدم التصديق من يجب عليه الايمان وقال القاسمي
الكفر هو الخلل بالله وورعنا في الجدل بالجهل واعتراض بعدم انكساره فان كثيرا من الكفرة

وهو انهم من التكذيب لشعولة الكافر
الخالي عن التصديق والتكذيب
وقال القاسمي هو الخلل بالله وفسر
بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله
ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف
بعض احكامه فاجب بان المراد
الجهل به في شئ مما علم قطعا انه من
احكامه او الجهل بذلك اجمالا
وتفصيلا وقالت المعتزلة هو قبح
او اخلال بواجب يستحق به اعظم
العقاب وفيه خفاء ظاهر فان قيل
قد يكفر المكلف ببعض افعاله مع
ان تصديقه بحاله قلنا لو سلم فيجوز
ان يكون بعض المحظورات علامة
التكذيب دون البعض وذلك الى
الشارع وكذا بعض التأويلات
في الاصول

٢ (خاتمة) الكافر ان اظهر
 الايمان خص باسم المنافق وان كفر
 بعد الاسلام بالمرتد وان قال بتعدد
 الاله فبالشرك وان دين ببعض
 الاديان فبالكفر وان اسند الحوادث
 الى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري
 وان نفى لاصانع فبالمعطل وان ابطن
 عقايد هي كفر بالاتفاق فبالرنديق
 متن

عارفون بالله تعالى مصدقون به غير جاحدين وان اراد الجحد او الجهل اعم من ان يكون
 بوجوده او وحدانيته اوشي من صفاته وافعاله واحكامه لزم تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين
 في الاصول لان الحق واحد وفاقا واجيب بان المراد الجحد به في شيء مما علم قطعا انه من احكامه
 او الجهل بذلك اجالا وتفصيلا وحيث يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف بتكذيب
 النبي عليه السلام او عدم تصديقه لشعوله الكفر بالله من غير توسل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 فكفر ابلس وقالت المعتزلة هو ارتكاب فيج او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب ولا خفاء
 في ان هذا من احكام الكفر لا ذنباته ولا لوازمه البتة التي يذلل الذهن منها اليه ومع هذا فان اراد
 اعظم العقاب على الاطلاق ام يصدق الاعلى ما هو اشد انواع الكفر وان اراد اعظم بالنسبة
 الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اراد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بالاستحقاق
 عقوبة دون عقوبة الكفر فدورا بالخروج من طاعة الله بكبرية ومن الكبار ما هو كفر فلا يتناول
 التعريف وان قيد الكبرية بغير الكفر صاد الدور وبالجملة لا خفاء في اختلال هذا التعريف وخفاؤه
 وما قيل ان الكفر عند كل طائفة مقابل لما فسروا له الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المبتدئين
 اصلا ولا على قول السلف ظاهرا (قال خاتمة ٢) قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر
 الايمان خص باسم المنافق وان ظرا كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام
 وان قال باليهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشرك في الالهية وان كان متدينا ببعض
 الاديان والكتب المنسوخة خص باسم الكذابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بعدم الدهن
 واسناد الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تعالى خص باسم المعطل
 وان كان مع اعترافه بنبوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واطهاره شعائر الاسلام ببطن عقايد هي
 كفر بالاتفاق خص باسم الرنديق وهو في الاصل منسوب الى زناد اسم كتاب اظهره رنديق في المم
 قباد وزعم انه تأويل كتاب الجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم (قال البحث السابع
 في حكم مخالف الحق من اهل القبلة ٣) في باب الكفر والايمان ومعناه ان الذين اتفقوا على ما هو
 من ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما شبه ذلك واختلفوا في اصول سواها
 كسئلة الصفات وخلق الاعمال وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع
 ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف الحق بذلك الاعتقاد وبالقول به ام لا ولا فلان نزاع في كفر اهل
 القبلة المواظب طول العمر على الطاعات بانتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات
 ونحو ذلك وكذا يصدر شيء من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكرنا فذهب الشيخ الاشعري
 واكثر اصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي رحمه الله تعالى لا ارد شهادة اهل
 الاهواء الاخطائية لاستحلالهم الكذب وفي المتن عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى انه لم يكفر احدا
 من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء ومن اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقالت قدماء المعتزلة بكفر
 اثنى ثلثين بالصفات القديسة ويخلق الاعمال وكفر المجرة حتى حكى عن الجبائي انه قال المجبر كافر
 ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن بلغ الغيبة
 في الحافة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات ويجوز الرؤية وبالحروج من النار ويكون
 الشرور والقبائح بخلقهم وارادته ومشيته ويجوز اظهار المعجزة على يد الكاذب كما كفو قال الاستاذ
 ابو اسحق الاسفرائيني يكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختيار الامام الرازي انه لا يكفر احدا من اهل
 القبلة وتعمد يانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك الاصول لكان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم ومن بعده يطالبون بها من آمن ويقشون عن عقايدهم فيها ويذهبونهم على ما هو
 الباقي منها والالزام متفق قطعاً فرق بينهما وبين ما هو من اصول الاسلام بالاتفاق بان بعضها

٣ ليس بكافر مالم يخالف ما هو من
 ضروريات الدين كحدوث العالم
 وحشر الاجساد وقيل كافر وقال
 الاستاذ تكفر من اكفرنا ومن لا فلا
 وقال قدماء المعتزلة تكفر المجرة
 والقائلين بعدم الصفات وخلق
 الاعمال وجه ساء هم تكفر من قال
 بزيادة الصفات ويجوز الرؤية وبالحروج
 من النار ويكون الشرور والقبائح
 بخلقهم وارادته لئلا النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم ومن بعده لم يكونوا
 يقشون عن العقائد وينهبون على ما
 هو الحق فان قيل فكذا في الاصول
 المتفق عليها قلنا لا شهاها وظهور
 ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل
 قد يقال ترك البيان انما كان اكتفاء
 بالتصديق الاجالي اذا تفصيل
 انما يجب عند ملا حظة التفاصيل
 والافهم مؤمن لا يعرف معنى لمقدم
 والحادث هذا وكفار الفرق بعضها
 بعضا مشهور متن

مما ظهرت ادلتها على ما يدعي باصحاب الجمل بحيث يسارع اليها الاقهار ككثوث العالم واما اهل
 الكلام فيها الازالة شكوكا فاعلموا انهم لا يمتثلون بخلاف الأصول الخلافة من الحق فيها حتى يقتصر
 الزيادة نظروا تأملوا الكتاب والسنة فليس تزلزل على ما قيل مما رتبنا عليه اهل الحق فلو كانت
 مخالفة الحق فيها كفر الا جميع الى البيان ان السنة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم انفسا
 باخوتهم حتى يفتضوا على ان حرق الاجماع ليس بكفر وان الاجماع لا يشهدون اتساق المسببة
 والمحسنة والرافض والمسا لهم وبعضها على ان من زعم الكفر ولم يقل به فليس بكافر
 وبعضها على ان صاحب التأويل وان كان ظاهرا بالتزلزل ليس بكافر ووافقهم به من
 التأخرين من المعتزلة حذرا عن شفاقة تكفير من تكاد تشهد الارض والسماء بسلامتهم
 وعن لزوم تكفير كثير من كبارهم لكن كلامهم يوجب تكفير عظماء اهل الاسلام والله عز وجل وانفسهم
 وانفسا ان يجب عن تمسك الامام بمع الملازمة بان التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم اجبالا كاف في حجة الامتنان واما احتجاج ان بيان الحق في التفاسير عند ملاحظتها
 وان كانت مخالفا في تكفير المخالف فيها ككثوث العالم فكم من مؤمن لم يفرق معنى
 الحادث واقدامه لا ولم يخطر بباله حديث خمر الاجساد فلعنا لكن اذا علم ذلك فليعلم بصدق
 كان كافرا (قال البحث الثامن) حكم المؤمن الخاوي في الجنة وحكم الكافر الخاوي في النار ويختص
 المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين بخلود في الجنة اما ابتداء بوجوب العقوبة
 او الشقاة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وقته خلافا للمعتزلة والخوارج كما سبق
 والفاسق هو الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقتل نفسها وبغى ان يقيد بعدم
 التأويل للاتفاق على ان الباغي ليس بفاسق وفي معنى ارتكابه الكبار الاصرار على التفتار
 بمعنى الاكثار منها سواء كانت من تنوع واحدا او انواع مختلفة واما استهلال القضية
 بمعنى انتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى استهانة ارتكبت من
 غير مبالاة وتجري مجرى الباطل ولا خفاء في ان المراد ما ثبت بقطعي وحكم المبدع
 وهو من خالف في العقيدة بطريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكمه الفاسق
 لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال واما فيما يتعلق بامر الله سبحانه
 المؤمن ظاهرا وحكم الكافر باقائه من الجزى والذمى والى كتابنا والمراد فذكره
 في كتب الفروع وحكم المنافق والزندى اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق المبدع كما يجب
 فيه الحد والعز في غيره والامر بالتوبة ورد الشهادة وسلب الولاية على اختلاف في ذلك
 بين الفقهاء وحكم المبدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والظن واللعن وكرهه
 الضلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة
 ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولا ولد ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يعل في شيء
 ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا النقص وانه يرى
 في الآخرة وليس في حيز ولا جهة ماشاء كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يثبت عليه
 شيء كل المخلوقات بفضله وقدره وارادته ومشيئته لكن الفاسق منها ليست برضاء وامره ومحبه
 وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والضراب والميزان وغير
 ذلك حتى وان الكفار مخلدون في النار دون الفاسق وان العقوبة الشدة اعظم حتى وان اشراط الساعة
 من خروج النجم ويا جوج وما جوج وزول عيسى وظلوع الشمس من مغربها وخروج
 دابة الارض حتى واول الانبياء آدم واخرهم محمد صلى الله عليه وسلم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر

ح البحث الثامن حكم المؤمن والكافر
 والفاسق مامر والفاسق هو الخروج
 عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة
 او الاصرار على الصغيرة وقد يقيد
 بعدم التأويل احترازا عن الباغي
 واما استهلال ما هو معصية فلهذا
 والاستهانة به فكفر والمبدع هو
 من خالف في العقيدة بطريقة اهل الحق
 وهو كالفاسق واما في حق النبا
 فحكم المؤمن والكافر والفاسق مذكور
 في الفروع وحكم المنافق والزندى
 اجراء الاحكام وحكم المبدع البغض
 والاهانة والظن واللعن ومن
 المطلقين جعل المخالفة في الفروع
 بدعة ومنهم من زاد كل امر لم يكن
 على عهد الصحابة معنى

ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيها بين عثمان وعلي رضي الله
 عنه والشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطارهم الاشاعة اصحاب
 ابي الحسن علي بن اسماعيل بن اسحق بن سام بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي ردة بن ابي
 موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع
 عن مذهبه الى السنة اى طريقة النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة اى طريقة الصحابة وفي ديار
 ماوراء النهر المازندية اصحاب ابي منصور المازندي تليد ابي نصر الغياض تليد ابي بكر الجوزجاني
 صاحب ابي سليمان الجوزجاني تليد محمد بن الحسن الشيباني رحمه الله ومازيد من فرى مترقد
 وقد دخل الآن فيها بين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة
 الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا يثبتون احدهما
 الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا
 بدعة وضلالة كما قول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج الجس من غير
 السبيلين وكبواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو
 المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي
 ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يعم دليل على صحه
 تمسك بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس
 منه عصم الله من اتباع الهوى ويتنا على اقتفاء الهدي بالنبي وآله (قال الفصل الرابع في الامامة ٢)
 لازرع ان مباحث الامامة يعلم الفروع البق لرجوعها الى ان اقيام بالامامة ونصب الامام
 الموصوف بالصفات المخصوصة من فروع الكفايات وهي امور كلية تتعلق بها مصالح دينية
 او دنيوية لا ينظم الامر الا بمحصلاتها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد
 حصولها من كل احد ولا خفاء ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتابنا
 الفقهية انه لا بد للامة من امام يحكي الدين ويقيم السنة ويتصرف للظالمين ويستوفى الحقوق
 ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عادلا حرا ذا كرامته شجاعا ذا رأى وكفاية
 سمعها بصيرا ناطقا فريشا فان لم يوجد من فريش من يستجمع الصفات المهمة ولي كافي فان لم يوجد
 فرجل من ولد اسماعيل فان لم يوجد فرجل من النجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما
 ولا افضل من يولي عليهم ويتعقد الامامة بطرق احدها بعه اهل الحل والعقد من العلماء
 والروساء ووجوه الناس الذين يتيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد
 بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والشاخي استخلاف الامام وعهده وجهه
 الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فينشأ ورون ويتفقون على احدهم
 واذا خلع الامام نفسه كان كونه فينتقل الامر الى ولي العهد والنائب القهر والاستيلاء فاذا مات
 الامام ونصدي الامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته
 انعقدت الخلافة وكذا اذا كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصى بما فعل ولا يعتبر الشخص
 الاما بتفرده بشروط الامامة ويوجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جارا
 ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبت الامام بالقهر والغلبة ثم جاء آخر
 شقعه ان عزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه
 فان كان بعزته عن القيام بالامر انزل والا فلا ولا يعزل الامام بالفسق والنجاء ويعزل بالجنون
 او بالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي يشبه العلوم قال امام الحرمين واذا جار الى الوقت
 فظهر ظلمه وعهده ولم يرهو لاجز عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه

٢ وهي رئاسة عامة في امر الدين والدنيا
 خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم
 واحكامه في الفروع الا انه لما شاعت
 من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة
 بكثير من القواعد ادرجت مباحثها
 في الكلام متن

ولو بشهر السلاح وأصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الإمامة اختلافات
فاسدة واختلافات بل اختلافات باردة متباينة في الروايات والمواضع ومالت كل فئة إلى تعصبها
تكدت نفوس إلى رفض كثير من قواعد الإسلام وتقص عقائد المسلمين والقدح في خلفاء راشدين
مع القطع بأنه ليس للبحث عن أصولهم واستحقاقهم وأفضليتهم كثير تدافع بالاعتدال المكافئ
الحق المتكلمون هذا الباب باب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قاروا هو العلم الباحث
عن أصول الصانع والنسب والإمامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الإسلام والامامية رياسية
عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عليه الصلوة والسلام وبهذا المبدأ خرجت الشيعة
وتبقيت العموم مثل أعضاء الرئاسة في بعض النواحي كذات رياسة من جعله الامام اثباتا عند على الاطلاق
فانها لاتعم الامامة وقال الامام الرازي هي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الأشخاص
وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزاوا الامام افسقه وكأنه اراد بكل الامة اهل المل والعقد
واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آساد الامة ومع هذا يدعي عليه ارا واحدة من شرائط
الامامة لامن مقرراتها وفي الشروط كثرة وعلى اشتراطها أدلة ويمكن ان يقال انها بالمقومات
اشبه من جهة انه لا يقال لجمع الامة حينئذ ثمة بخلاف الامام الجاهل او الفاسق او نحو ذلك
وعلى هذا ينبغي ان لا يقال لشخصين بآية محسنة الامة انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبي
عليه السلام انما تكون فحين استخلفه النبي عليه السلام ولا يصدق التعريف على امامة الائمة
ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام الامام فانما لا يستلزم فالاختلاف اعم من ان يكون بوسط
او بدون (قال وفيه مباحث) لبيان وجوب الامامة وشرائطها وطريق ثبوتها ونبت من احكامها
وتعيين الامام الحق بعد النبي عليه السلام وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية (قال المبحث
الاول نصب الامام) بعد انقراض زمن النبوته واجب علينا سمعنا عند اهل السنة وعامة المعتزلة
وعقلا عند الجاحظ والخياط والكشي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والسنية وهم قوم
من الملاحدة سموا بذلك لان متقدميهم قالوا الائمة تكون سبعة وعقد السابع وهو محمد بن اسماعيل
توقف بعضهم عليه وجازوه بعضهم وقالوا الائمة تدور على سبعة سبعة كايام الاسيرع وهو واجب
على الله فغندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى وعند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون
إطفا في اداء الواجبات العقلية واجتباب التفتحات العقلية وعند بعضهم وهم الغلاة لتعظيم
اللهات واحوال الاعذية والادوية والجموم والحرف والصناعات والمخاطبة بين الآفات
والمخافات وقالت الجذبات قوم من الخوارج صحاب نجيذة بن عويمر انه ليس بواجب اسلا وقال
ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب عند ظهور والعدل والانه اقل عدم الاحتياج ويجب عند ظهور
العلم وقال هشام اعطى منهم بالمعكس اي يجب عند ظهور الفضل لاطهار شرائع الشرع
لا عند ظهور العلم لان الظلمة ربما لم يطعموه وصار سببا لزيادة الفتن لتسا على الوجوب وجوه
الاول وهو العدمه اجماع الصحابة حتى جعلوا ذلك اهم الراجبات واشغلوا به عن دفن الرسول
صلى الله عليه وسلم وكذا عقيد موت كل امام روى انه لا توفي النبي صلى الله عليه وسلم خطيب
ابو بكر رضي الله عنه فقال ايها الناس من كان يبر محمد فان محمد اقدمت وثق كان يبر محمد
فانه حتى لا يموت لا بد لهذا الامر عن يقوم به نظروا واهوا نوا آراءكم رحكم الله فتبادروا من كل
جانب وقالوا صدقت ولكن نختار في هذا الامر وان يقل احدنا لاحاجة الى الامام للثاني ان الشرايع
امر بانامة لم يرد وقد التور ونجيه الجيوش للجها وكثير من الامور المتعلقة ببيعة في الظلم
وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب
على ما مر في صدر الكتاب لا يقال الامر بانامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشير وطا

واجب على الخلق مع مساعدتنا
عند عامة المعتزلة وعقلا عند بعضهم
وعلى الله عند الشيعة وليس بواجب
اصلا عند الجذبات وحال ظهور
العدل عند الاصم والظلم عند القوطي
لما جوه الاول الاجماع حتى قدموه
على دفن النبي صلى الله عليه وسلم
الثاني انه لا يتم انه ما وجب من اقامة
الحدود وسد الثغور ونحو ذلك مما
يتعلق بحفظ النظام الثالث ان فيه
جلب منافع ودفع مضار لا تحصى
وذلك واجب اجماعا فان قيل وينبغي
مضار اذ اقلنا لا يعاها لقلتها فان
قبل فالائمة بعد الائمة المهديين على
الصلاة قلنا ضرورة ولا معصية
ولا ضلالة الرابع وجوب طاعته
ومعرفته بالكتاب والسنة وهو
يفتضي وجوب حصوله وذلك
بشخصه

متة

بوجود الامام لم يكن مطاقا فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكاة بالنسبة الى تحصيل النصاب
وان لم يكن مشروطا به فظاهر لانا نقول فرق بين تقييد الوجوب وتقييد الواجب فهنا الوجوب
مطلق اي لم يقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المأمور به مشروط به وموقوف
عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالظهارة واما في الزكاة فالوجوب مشروط
بمحصل النصاب حتى اذا انقضى فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع
لاخصى واستدفاع مضار لا ينفك وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فيكاد يلحق
بالضروريات بل المشاهدات وبعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشهر ان
ما رجع السلطان اكثر مما رجع القرآن وما يلتم بالاسان لا ينظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع
المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع
ما يسارع اليه الطباع وينتزع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما يشاهد من استيلاء الفتن
والابتلاء بالحق ليجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية اليضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح
والسداد ولم يحل عن شائبة شروفساد ولهذا لا ينظم امر ادى اجتماع كرفة طريق بدون
رئيس يصدر عن رأيه ومقتضى امره ونهيه بل ربما يجرى مثل هذا فيما بين الحيوانات العجم
كالبحر لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينظم امرها به مادام فيها واذا هلك انتشرت الافراد
انشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد لا يقال فعاية الامر انه لا بد في كل اجتماع
من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشمولها
امر الدين على ما هو المعنى في الامام لان قول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح
الدين والدنيا يقتضي الى رياسته عامة فيها ما لا تعدد الرؤساء في الاضجاع والبقاع لادى الى منازعات
وبخلافات وجبة لاختلال امر النظام ولو اقتضت رياسته على امر الدنيا فانتظام امر الدين
الذي هو المقصود الاهم والعروة العظمى واما الكبرى فبالاجماع عندنا وبالضرورة عند المعتزلين
بالوجوب العقلي واعتراض صاحب تلخيص المحصل بان بيان الصغرى عقلي من باب القبح
والحسن وليس من مذهبهما والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجتماع
مدفوع بان كون الشيء صلاحا او فسادا ليس في شيء من متنازع الحسن والقبح وكون دفع
الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركة العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن الاوضح
ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا عليه ولان يكون الرجل العالم العلي في هذه الغاية من الشغف
بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب انما هو اذالم يتضمن مضرة مثل المضرة المندفعة او فواتها
وهنا نصب الامام يتضمن مقاسدا لا يضبطها العدو والاحياء للمنافي الآراء من اختلافات الاهواء
وفي الطباع من الاستكفاف عن تسلط الاكثاء والانسان قليل البقاء على ما عليه من الاهتداء وصلاح
الاقتداء فتبيل النفوس الى الابداء والاستعصاء ويطهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهاك
الحرث والنسل ويذهب الفرع والاصل وكفاك شاهدا ما تسمع من قصص انقضاء خلافة
عثمان رضي الله عنه الى ابتداء دولته بني العباس لانا نقول مضاره بالنسبة الى منفعته ومفاسده
بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ بكثيره ويلحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب الامام
لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لا تنفاه الامام المنصف بما يجب من
الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية وقوله صلى الله عليه تعالى وسلم الخلافة بعدى
ثلاثون سنة ثم نصير ملكا عضوضا وقدم ذلك بخلافة علي رضي الله تعالى عنه فعاوذه ومن بعده
ماورك واحراء لائمة ولا خلفاء واللازم متفق لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع
على الضلالة قلنا انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا يجوز واضطرار والحديث مع
انه من باب الاحاد يحتمل الصنف الى الخلافة على وجه الكمال وههنا بحث آخر وهو انه اذا لم يوجد

امام على شرايطه ويأبى طاعة من اهل الحل والعقد فربما فيه بعض الشترابط من غير
 معاذ لاحكامه وطاعته من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد وينسب
 على نصيب العدل لمن اراد هل يكون ذلك ايسا بالواجب وهل يجب على ذوى الشوكة العظيمة
 من ملوك الأطراف المتصرفين بحسن السياسة والعدل والامتناع ان يفوضوا الامر اليه
 بالكيفية يكونوا اليه كسائر الرعية وقد يتكبر بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واول
 الامر منكم وقوله صلى الله عليه وسلم مات وام يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب
 الطاعة والعرفه يقتضي وجوب الحصول واما انه لا يجب عقليا عقلا ولا على الله اصلا فلما من
 من بطلان الامساك (قال فالواحيح الفاضلون بوجوبه ٣) عليا عقلا بان دفع الضرر واجب
 عقلا كاجتناب الطعام السموم والبدار المشرف على السرط ولوطيا فلما ذم بمعنى كونه
 من مقتضيات العقول والمعادات ولا يما لها والكلام في الوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم
 والعقاب في حكم الله تعالى وهو مجموع ههنا واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع
 ان الوجوب على الله في الجملة مذهبهم بانه اوجب على الله تعالى لما خلا زمان من الازمنة
 من امام طاهر ظاهر جامع لشروط الامامة قطع رسوم الضلالة فانه بحساسة بيضة الاسلام واقامة
 الحدود وتنفيد الاحكام واللازم ظاهر الاستعانة (قال احيي لعائلون ٢) بوجوب نصيب
 الامام على الله تعالى بانه لطف من الله في حق العباد اما عند الملاحدة فليفتكروا به
 من تفصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى واما عند الامامية فلانه
 اذا كان لهم رئيس فامر بمنعهم من المحظورات وبمجتهم على الواجبات كانوا معه اقرب
 الى الطاعات واعد من المعاصي منهم بدوء واللطف واجب على الله للماسق والحواب اجماع
 المقدسين والقدح فيما يورثا لثما تهما على ماسق من حال الكبرى وتصلاته انما يكون لطف
 اذا خلا عن جميع جهات الفج وهو مجموع ولسد ما مع وجوده اخر مثل ابداء الواجب وتلك
 القمع مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونها اشق واقرب الى الاخلاص لاحتمال اشقاء كونهما
 من حروف الامام وايضا فاما يجب لولم يقيم لطف آخر مقامه كالعصية مثلا لم لا يجوز ان يكون
 رما يكون الساس فيه معصومين مستعين عن الامام والقول باننا لم قطعنا ان اللطف الذي يحصل
 بالامام لا يحصل اميره بمجرد دعوى ربما تعارض باننا لم قطعنا جواز حصره لغيره وهذا كعصى المظفر
 بانقاء المفساد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون مفعلة وانها واجبة
 كالظاهر اقامه ارا جرا عن انفسا مع فاداهل تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس باللازم
 صدكم فالامام الذي ادعيت وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الثالثة
 بان وجود الامام اطف سواه تصرف اولم يتصرف على ما قيل عن علي كرم الله وجهه انه قال
 لا تملوا الارض من امام قائم لله بحجة اما طاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لا تسلح حجج الله
 وينشأه ونصرفه انما هو لطف آخر واما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه
 وتركوا نصرته دعوتوا اللطف على انفسهم ورد او لا بالاسم اب وجوده بدون التصرف لطف
 فان قيل لان المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من التبرع
 فلا مجرد الحكم بخلفه واجوده في وقت ما كاف في هذا المسمى فان ساكن القرية اذا التزم عن اقبيح
 خوفا من حاكم من قبل السلطان مخوف في القرية بحيث لا اثر له كذلك يترجر خوفا من حاكم
 علم ان السلطان يرسل اليه لاسمعتي شاوليس هذا خوفا من المعلوم بل من موجود مترقب كما ان خوف
 الاول من ظهور مترقب وتاييد به ينبغي ان يظهر لاوليائه الدين يدلون الارواح والاخوان
 على محبة وليس عندهم الا مجرد الاسم فان قيل لعله يظهر لهم وانهم عنه فاضلون فمما عدم

تعمقلا بان فيه دفع الضرر فيجب فلما
 لا معنى استحقاق تاركه الذم والعقاب
 من

لوقى وجوبه على الله به لطف يحصل
 للمعرفة مقرب من الطاعة معد عن
 المصيبة ورد مع مقتضى القياس كيف
 وبه عند سد ما من اختلاف الزمان
 وميلها الى الالباء عن امثال الاكفاء
 وايضا فعل الطاعة وترك المصيبة
 مع عدم الامام اشق واغرب الى
 الاخلاص وايضا لا يصير اذما الى
 خلفهم معصومين اللطف والقول
 بانه معة حالصة ولطف لا يحصل
 بالغيرم وايضا اللصع في ظهوره
 وادهم لا يجوز فان قيل مجرد الوجود
 اطف راحر لحوف الظهور
 وتصرفه النباير لطف آخر معة
 الاماد وسوء اختيارهم حيث اضاعوه
 اخافوه وتركوا نصرته قلنا يكتفي بحال
 الوجود والحكم به يوحد واوله سد
 حين فان لخوف من وجود مرتب
 منزلة الخوف من ظهوره مترقب وينبغي
 ان يظهر للاولياء الذير قضوا
 في محبته واشطاره الاعار ويدوا المصح
 والاموال ونحن نقطع بانقاء ذلك
 حارة وهم حقيقة من

ظهوره لهم من العاديات التي لا ريب فيها لعاقول كعدم بحر من المسك وجبل من الياقوت
ولو سلم فالأولاد من انفسهم انه لم يظهر لهم ترجمه الاشكال عليهم (قال احتج الخوارج ٢)
القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجاجا بان في نصبه اثاره الفتن لان الاهواء متخالفة
والآراء متباينة فيميل كل حزب الى واحد وتهيج الفتن وتقوم الحروب وما هذا شأنه لا يجب بل
كان ينبغي ان لا يجوز لان احتمال الاتفاق على الواحد وتعيينه وتفرد به باستجماع الشرائط
او ترجحه من بعض الجهات منع الاستماع ووجب الجواز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قبل
بقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او اتمه د الامر ونسداد طريق المخالفة بمجرد بيعه البعض
ولو واحد يدفع الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفساد عدم الامام ملحقة
بالعدم لا يقتل الاحتجاج المذكور على تقدير تعامد لا يفي الوجوب على الله ولا على النبي صلى الله عليه
وسلم بالنص ولا على الامام السابق الاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب
على العباد اذا لم ينصب النبي صلى الله عليه وسلم ولم يستخلف الامام السابق (قال المجتهد
الثاني ٣) يشترط في الامام ان يكون مكلنا حرا ذكرا عدلا لان غير العاقل من الصبي والمعتوه
قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة السيد لا يفرغ للامر مستحق في اعين
الناس لا يهاب ولا يمش امره والنساء ناقصات عقل ودين ممنوعات عن الخروج الى مشاهد
الحكم ومعارك الحرب والغاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهييه والظالم
يختل به امر الدين والدينا وكيف يصلح للولاية وما الى الالاف مع شره البس بحجب
استرعاء الدثب واما الكافر فامر ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا
اثلا يجهن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام
بامر الدين ذارأى في تدبير الامور اثلا يخطط في سياسة الجمهور ولم يشترطها بعضهم لندرة
اجتماعها في الشخص وجواز الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب
ومع شدة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويسمى اصحاب الآراء
الصائبة في امور الملك وتنفذ الامة على اشتراط كونه قريشا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا
للمخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما لسنة فقوله عليه السلام الائمة من قريش وليس
المراد امانة الصلوة اتفاقا فتبينت الامانة الكبرى وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش
ما اطاعوا الله واسموا لامره وقوله صلى الله عليه وسلم قسموا قريشا ولا تقدموها واما لاجماع
فهو انه لما قال الانصار يوم القبة منا امير ومنكم امير منهم ابو بكر رضى الله عنه بعدم كونهم
من قريش ولم يذكره عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما
المنقول فقوله صلى الله عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بان ذلك
في غير الامام من الحكم جمعا بين الأدلة وما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح
الملك والدين بل للعلم والهدى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال وما اشبه
ذلا واجيب بالمنع بل ان لشرف الانساب وعظم قدرها في النفوس اثراناما في اجتماع الآراء
وتألف الاهواء وبذل الطاعة والابقياد واطهار آثار الاعتقاد ولهذا شاع في الاعصار ان يكون
الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنه من الخطوب العظيمة
والاتفاقات العجيبة ولا البق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس سيما وقد اقتصر عليهم
ختم الرسالة وانتشرت منهم الشريعة الباقية الى يوم القيامة واما اذا لم يوجد من قريش
من يصلح لذلك او لم يقدر على نصبه لاسيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة
فلا كلام في جواز تولد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجب جميع ما يتعلق بالامام من كل

بان في نصبه اثاره الفتن لان الاهواء
متخالفة بما لا تنفق على واحد وورد بان
اعتبار جهات الترجيح وحرمة المخالفة
بمدينة البهض تدفع الفتنة ولو سلم
فتنة عدم الامام اشد متن

٣ التكليف والحريية والذكورة والعدالة
وذلك ظاهر وزاد الجمهور الشجاعة
ايقيم الحدود ويقاوم الخصوم
والاجتهاد ليقوم بمصالح الدين
واصابة الراي ليقوم الامور وكونه
قريشا لقوله صلى الله عليه وسلم
الائمة من قريش الولاية من قريش
قدموا قريشا ولا تقدموها وخالف
الخوارج واكثر المعتزلة لقوله صلى الله
عليه وسلم اطيعوا ولو امر عليكم عبد
حبشي اجدع ولانه لا عبرة بالنسب
في مصالح الملك والدين ورد بمحمل
الحديث على غير الامام جمعا بين
الأدلة وبان اشرف الاسباب ارا
في جمع الآراء وبذل لطاعة
ولا اشرف من قريش سيما وقد ظهر
منهم خير الانبياء نعم اذا لم يقتدر على
اعتبار لتسرط جازا لابتناء الاحكام
المتعلقة بالامام على كل ذي شراكة
نصب او استولى متن

في شوكته بما اذا كان الامام اقر بشي فاستقامت ارجاء او جاهلا متسلان يكون بعينه وبطلانها
ما ذكر في باب الامامة على الاستصحاب وراه قنار واما عند ايجاز الاستدلال واسنيل
والكامل والمعجز وقد استلج البشارة الاشراف قد مسارت ارياسة التبريرة تلبية وبنت عليها
الاحكام الشيعية الموحدة بالامام صرورة ولم يربا بهدم لاهل ولادته وسائر الشرائع والضرورات
تبع المذوات والى الله المشي في الغلبيات وهو المرعي لكشف الحاشية (قال واشترطت الشيعة)
اوردتها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابى عبد المطلب وليس اوم في ذلك
شبهة فقلنا لا ص حجة واعادة صدم في امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم وبنهم من اشترط
كونه علويا فبقا خلافة بنى العباس وكى باجاء السجدي على امامة الاثنى عشرة حجة عليهم
ومنها ان يكون عالما بكل الادور وان يكون منقادا على المقييات وهذه جملة اقرده بها بهنهم
ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان فح تقديم المفضل على الافضل في غاية الشريعة
وحفظ حوزة لاسلام معلوم لا بغلاء ولا ترجيح في تقديم التساوي وتقل مثل ذلك عن الاشعري
حتى لا تشهد امامة المفضل مع وجود لا يفضل لان الافضل اقرب الى انقلاب الساس له واجتماع
الآراء على منابته ولان الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان يطلب له من له
ربة اهل قياسا على النبوة واجب بان العجم معنى استحقاق تاركه اللهم والعقابة عند الله ممنوع
وبمعنى عدم ملاه منه بجارى القول والسادات غير تفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون
المفضل اقدر على القيام بمصالح الدين والمك ولصحة اوقع لا تسلم على الرعية واوفى
في ادفاع الفتنة وهذا بخلاف النبي صلى الله عليه وسلم فانه مبعوث من العالم الحكيم الذي
يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحى اليه مصالح الملوك والملة ويراه اهل التبليغ ما اوحى اليها
ببشيرة فبدل ذلك قطعا على افضليته واليه الاشارة بقوله تعالى اخذ يدي الى الحق لحي
التيقن من لا يهدي الا ان يهدي خالككم كيف تعجبكم وقد ينجح يجوز تقديم المفضل بوجوه
الاول اجاع العلماء بعد الخلفاء ارشدني على امة عاد الايامة لبعض القريشيين مع ان فيهم
من هو افضل منه الا اني ان عمر رضى الله عنه جعل الامامة شورى بين ستة من غير بكر عليه مع
ان فيهم عثمان وعلي واما افضل من غيرهم اجاعا واوجب تعيين الافضل لعنهما الثالث
ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع ويتشوش الامر
واذا انصفت فتعين الافضل وتعمد في اقل فرقة من فرقى الفاضلين فكيف في قربش مع
كثرةهم وتفرقهم في الاطراف وابن خير بان هذا وامثاله على تقدير تمام الصلح للاحتجاج على
اهل الحق دون الروافض فان الامام عندهم منصوب من قبل الحق لان قبل الحق (قال وان يكون
معصوما) من معصوم الخلافات مع الشيعة اشراطهم ان يكون الامام معصوما وقد صرحت
معنى العصمة وانها لا تاتي في اقدرة على العصية بل ربما يستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب
العصمة بالاجماع على امامة ابى بكر وعمر وعثمان رضى الله عنهم مع الاجماع على انهم لم يجب عصمتهم
وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ اتوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وحاصل
هذا دعوى الاجماع على عدم اشراط العصمة في الامام والا فليس الاجماع على عدم وجوب
عصمة الشخص كثير معنى وقد ينجح كثير بان العصمة مما لا يصيل للعباد الى الاطلاع عليه فايها
نصب امام معصوم يعود الى تكليف ما ليس في الوسع وفي انتهاض الوجهين على الشيعة نظر
والظاهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم اشراط وانما يحتاج اليه في الاشراط وقد احتجوا بوجوه الاول
القياس على النبوة فيجاء اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام وجباية حوزة الاسلام ورد بان النبي
مبعوث من الله مقرر وادعوا بالهجرة الدالة على عصمته من الكذب وسائر الانور

٣ ان يكون له ما يلى علويا ولا ياكل
امر حتى الميات قول بلا حجة مع
عدسة الاجماع وان يكون افضل
اهل زمانه فان تقديم المفضل قبح
شعرا وتعلل من الاشعري فاصلا
لعدم نصبه وقياسا على النبوة
ورد بالقدح في قاعدة القمع مع ان
تقديم المفضل ربما يكون اصلي والبنة
من قبل الحكيم العليم فيخار الافضل
بل تحصل الافضلية بالبعة وقد
يخرج لتقديم المفضل بالاجماع بعد
احكامه وبالنسبة والفضيلة
عن اتفاق في الاعلى حتى

٤ بوجوه الاول القياس على النبوة
بجامع اقامة الشريعة وحماية
الدين ورد بان نصب الامام الى
الامام اذن لا طريق لهم الى معرفة
عصمته بخلاف النبي واسى واجب
الاتباع من غير تردد ورجوع الى احد
فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة
ربما يمتد الى الاختلال وينتشر من
الاتباع بخلاف الامام الثاني له واجب
الاطاعة بالنسب والاجماع فلو لم يجب
عصمته ليزكبه في بيان الطامات
والمعاصي فلزم وجوب اجتناب
الاطاعة وارتكاب المعصية ورد به
اعاد طاع فيما لا يخلو الشرع ويكفى
في التوقي به لاهل والعدالة والاسلام
ولا يمتنع عدم عصمته والمراجعة الى
العلماء الثالث الثالث ان غير المعصوم

٣ ظالم لان المعصية ظلم على النفس
او الغير فلا ينال عهد الامامة بالنص
والاجماع ورد بان عصمته لا يوجب
العصيان فضلا عن الظلم الذي هو
اخص على ان المراد في الآية عهد
النبوة والاجماع عندكم ليس بحجة
مالم يشتمل على قول المعصوم فاثبات
العصمة به دور الرابع انه انما يحتاج
اليه لجواز الخطأ علينا فلو جاز عليه
لافتقر الى امام آخر ويتسلسل ورد
بان وجوب نصبه شرعي للاجماع
لا عقلي لجواز الخطأ ولو سلم فلم يصلح
لا تحصى ولو سلم في العلم والعدالة
ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء
الامة غنية عن العصمة الخامسة انه
شرع حافظا فلو جاز خطأؤه
لصار ناقضا وديانة حافظا بالادلة
والاجتهاد لا بالذات فمعد الخطأ او
المعصية يردو صدو الشرع لا ينتقض
ولا ينتقص السادس انه لو اقدم على
المعصية فاما ان يجب الانكار عليه
فيضاد وجوب الطاعة او لا فيخالف
قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته
انما هو فيما لا يخالف الشرع السابع انه
لا طريق الى نقل الشريعة مدى
الايام الا بعصمة الامام اذ قد لا يوجد
اهل التواتر في كل من الاحكام ورد بان
الظن كاف في البعض فيكفي الاتحاد
والقطعي الى اهل التواتر والاجماع

متن

الحنكة بجزئية النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه فاقوى الى العباد الذين
لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريره فلا وجه لاشتراطها وايضا التي باقى بالشرعية
التي لا علم للعباد بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها واقتضى في تعاطيها
وقد لزمنا اشتراطه فيما امر ونهى واعتقاد اباخه ما جرى عليه ومضى لكنت الهجرة التي اقامها
الله تعالى لصحة الرسالة والهدى وانتظام امر الدين والدنيا ففضيلة الى الضلالة والردى
واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة واجب العصمة والاجماع قال الله اطيعوا
الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والاجماع ان يكذب في تقرير
الامر والنواهي وينهى عن الطاعات وبأمر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب
العصيان واللازم ظهر البطولان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع
بشهادة قوله تعالى فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام
العلم والعدالة والاسلام وهذا ما يقال انما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بمجرد قوله
واما اذا كان لكونه حكم الله ورسوله فيكفي العلم والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق
والشاهد بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة
انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث ان غير المعصوم ظالم لان
المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شئ من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي
الظالمين والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم اى من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل
فضلا ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم
فدلالة الآية على صدق الكبرى لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على ما هو اى اكثر
المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما مر الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطأ عليهم
في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفاهم فلو جاز الخطأ على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل
وشبه ذلك بانها سلسلة الممككات الى الواجب فلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي
بمعنى انه اوجب علينا نصبه لا عقلي ببنى على جواز الخطأ على الامة كما زعمتم لان في الشريعة القائمة
الى القيامة غنية عند لولا ايجاب الشارع والضرر المظنون من عدمه يتدفع بعلمه واجتهاده
وظاهر عدالة وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا يرى ان الخطأ جائز على المعصوم ايضا
لا عرفت من ان العصمة لا ترتب الحنكة وان لم يتدفع بذلك فكفى بخبر الامم وعلماء الشرع مانعا
دافعا الخامس انه حافظ للشرعية فلو جاز الخطأ عليه لكان ناقضا لها لاحافضا فيعود
على موضوعه بالانقض والجواب انه ليس حافظا لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع
الامة واجتهاده الصحيح فان اخطأ في اجتهاده اوار تكب معصية فالجتهدون يردون
والآخرى بالمعروف يصدون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشرعية القويمة ولا نقض
على الطريقة المستقيمة السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد
لوجوب اطاعته اثبات بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فيلزم
اجتماع الضدين واما ان لا يجب وهو خلاف النص والاجماع والجواب ان وجوب الطاعة
انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فسكوت عن اضطرار
السابع انه لا يد للشرعية من ناقل ولا يوجد في كل حكم حكم اهل التواتر معنا الى انراض
العصر فلا يرق الا ان يكون اماما معصوما عن الخطأ والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل
بطريق الاتحاد من الثقة واما القطعي فالى اهل التواتر لوجوب الامة وهم اهل عصمة

لا والله شاهدنا فيهم وتعالى بالعباد
 وتعالى عن كل طرف وتعالى عن كل طامع
 الامانة وانه يورثها ويجاب النور والبر
 والعدل والعدل من الله امان من
 ان يثبت ثبات الامانة ثبت عند
 الكفر في اختيار المال والعقد
 وان في الاجماع على امامة ابي بكر
 من غير نص ولا توقف الى تعاقب
 الكل وعلى التسلسل الانتخابي بعد
 النبي صلى الله عليه وسلم ولا
 من رضى الله تعالى عنه يا بية
 والاختيار من غير تكليف واما في الشيعة
 يوجب الاول ان من اشروا ما ربه
 اهل البيعة كالعهدة والافضل
 والتمس بالدين كله قلنا لو سلم الاسترخاء
 فامس كاف انساني ان ليس الهم
 تولية مثل القضاء والاحساب فهنا
 اول قلنا لو سلم فارجو الامام ان لا
 ان في ذلك اشارة مفصلة كما في زمن على
 رضى الله تعالى عنه وما ربه قلنا
 الكلام فيما اذا ادعوا الحق واعتبروا
 جهات الترجيح واوسم فتمت عدم
 الامام اضعاف ذلك اذا تم قدر
 عدم النص والافلا اختيار عليه
 الرابع ان خيار اهل البيعة يكون خليفة
 منهم لان الله ورسوله قلنا قل دليل
 الشرع على ان من استاروه فهو
 خليفة الله ورسوله الخامس اذا عقد
 اهلان لاهلين ولم يعلم السبق لزم
 حل الزمان عن الامام اذا سئل
 ان يحددهما ولا يحداهما ولا تعيين
 الصحيح منهما ولا نصب ثالث قلنا
 بل يرجح احدهما او ينسب ثالث
 والامام السادس انه صلى الله تعالى
 عليه وسلم لم يكن ترك الاختلاف
 في ادنى غيبة ولا البيان في ادنى
 ما يحتاج اليه فكيف في غيبة الوفاة
 وفي اساس المهمات السابع ان النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم اراق بامته
 من الابل ولولده فكيف ترك الوصية لهم
 الى احد الثامن قوله تعالى اليوم
 اكملت لكم دينكم والامامة من معتقدات
 امر الدين فكيف تمحل قلنا

عن الخطا فلا ساجدة الى معصوم بالعلم ابدى فسدتم وليت شعري بان طريق انقلت
 الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يورثه الا بالاسم (قال وما شرط لا) عند اشتراط
 العلامة من كروا فمن ان يكون الامام صاحب هجرة عالميا ياموسو يجمع اعمام ويجمع الحرف
 والمصالحات والاسباب الاغذية والادوية والنجاسات والصور والسماء والارض وهذه خرافات
 معتقبة الى نبي الامام ورفض الشريعة والاحكام (قل لي بحث امسك ٢) في طريق من واهسا
 انعت الامامة الى ان لا يرحل لا يصبر انما يعبر صلاحية الامامة واحتجاج الشرائع في بل لا يبر
 من امر آخر به في الامامة وهي طرف منها يتفق عليه ومنها يختلف فيه فليختلف فيه المردود
 الدعوة بان بيان الشيعة من هراهل الامامة وبأمر بالعرف وبشيء من المنكر وبدعوى الولاية
 فانه غير الصالحة من الزيدية داعين الى اكل قاطبي خراج شاهرا السيد داعيا الى سبيل ربه
 فهو امام ولم يوافقهم على ذلك الاباسني والمختلف فيه اقول عندنا وعند المعتزلة والجمهور
 والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل والعقد ويؤمنهم من غير ان يشترط اجابهم
 على ذلك ولا عدد محدود بل يعتقد بعد واحد منهم واهذا لم يتوقف امر بذكر رضى الله تعالى عنه
 الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم يترك عليه احد وقال عمر رضى الله تعالى عنه لا يبي عبيدة اسلم
 يدك اباؤك فقال اقول هذا وابو بكر حاضر قبايع اباؤك وهما مذهب الاشعري الا الله يسرط
 ان يكون العقد بمشهد من الشهود فلا يدعي آخر انه عقد عقد اسرط فاما على هذا العقد ونذهب
 اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح الامامة اخذوا من امر الشورى انما على كون البيعة
 والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص يشترط في حق ابي بكر رضى الله
 تعالى عنه مع كونه اماما بالاجماع وكذا في حق علي بن عبد الله بن ابي طالب
 رضى الله تعالى عنهم بعد وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقيل رضى الله تعالى عنه باختيار
 الامام وعقد البيعة من غير تكليف فكان اجابا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالف الشيعة بعد ذلك
 احتجبت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب ان يكون معصوما افضل من رعية طابا بامر الدين
 كله ولا سبل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد جميع المقدمتين فقد سبق عدم اشتراط الامر وعلم
 بالضرورة حصول الثاني لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة في ان اهل البيعة لا يقدرون
 على تولية مثل القضاء والاحساب ولا على التصرف في فرد من آحاد الامة فكيف يشدرون
 على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار اعيان على التصرف في امر الدين والدنيا لمكانة الامة ورد
 منع الصعري فان التحكيم جائز عندنا والشاهد بجوبال الفاضل فادرا على التصرف في التفسير ولو سلم
 فذلك لو حو من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك اذا مات ولا امام غير الثالث ان الامامة لا رتبة ائمة
 وبيانها بالبيعة مغلطة اشارة الى اختلاف الآراء كما في زمن على رضى الله تعالى عنه وهدوية فتدور
 على موضوعها بالنقض ورد بانه لا شقة عند الاقياد الحق فان جهات لترجيح من سبق وغيره
 معلومة من الشريعة وراع معاوية لم يكن في امامة على رضى الله تعالى عنه بل في ايه هل يجب عليه بيعة
 قبل الاقصاص من قلة عثمان واما عند الترفع والاسيلا فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم
 فالكلام فيما اذا لم يوجد النص ادلاعية بالبيعة والاختيار على خلاف ما ورد به النص والاختفاء
 في ان الفتنة انما من عدم الامام اضعاف فتنة الزناح في زمينه الرابع ان الامامة خلافة الله
 ورسوله فتوقف على استخلافاهما يوم طار لاوسط واثبات باختيار الامة لا يكون خلافة
 منهما بل من الامة ورد به المقام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة
 خليفة لله ورسوله كان خليفة سلفه ما ذكرتم الا ترى ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي
 وقدرى المتن حكم الله لاحكامهم على ان الامام وان كان نائب الله فهو نائب الامامة ايضا الحسن

عقد الامامة ينحل بما نحل، مقصودها كالأردة ٢٠٧ والخروج وبعض الامراض، بخلاف نفسه بسبب وبأنه عليه اذا صار اماما بالغلبة
واختلف في خلعه نفسه بلا سبب

ان القدر بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام وهو باطل بالاتفاق وذلك فيما اذا عاهد
اهل بلدين مستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتها لاحتمال المغاربة ولا بفسادها
لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم الوقوف وحديث لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثانيا
ورد بانه ينصب امام بعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن ترجيح بجهاته السادس ان سيرة النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة وغيرها من البلاد
في غيبة مدة قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر
فرضا الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيه اساس
المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد
ارباب اولى الابواب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الايمان السابع ان النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم كان لافته بمنزلة الاب الشفيق لاولاده الصغار وهو لا يترك الوصية في الاولاد الى واحد
يصالح لذلك فكذا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم
دينكم ولا خفاء في ان الامامة من معظمت امر الدين فيكون قديتها واكملها ما في كتابه واما على لسان
الشيعة والجواب عنهما بمثل ما سبق (قال خاتمة ٦) ينحل عقد الامامة بما يزول به مقصود الامامة كالأردة
والخروج المطابق وصيرورته اسيرا لا يبرح خلاصه وكذا بالمرض الذي ينسبه العلوم وبالعمى والصمم
والخرس وكذا بخلافه نفسه لجزءه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره
في نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رضي الله تعالى عنه نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففقه خلاف
وكذا في انعزاله بالفسق والاكثرون على انه لا يعزل وهو المختار من مذهب الشافعي رضي الله تعالى
وابي حنيفة وعن محمد رضي الله تعالى عنه روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار اماما باقهر
والغلبة يعزل بان يقهره آخر ويفلده واما القاضي فينزل بالفسق على الاظهر (قال المبحث
الرابع ٨) ذهب جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم ينص على امام بعده
وقيل نص على ابي بكر رضي الله تعالى عنه فقال الحسن البصري نصا خفيا وهو تقدير اياه
في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روى انه عليه السلام قال اثنتي بدواة
وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا ابي الله والمسلمون الابا بكر وقبل نص
على رضي الله تعالى عنه وهو مذهب الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة
فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون الزيدية وهو قوله عليه السلام سلوا عليه باخرة
المؤمنين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم مشير اليه واخذ ايده هذا خليفتي فيكم من بعدي
فاسمعوا له واطيعوا وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم انت الخليفة من بعدي وقوله صلى الله تعالى
عليه وسلم وقد جمع بني عبد المطلب ايكم بيابني ويوازي بيكن اخي ووصيبي وخليفتي من بعدي
فبايده على رضي الله تعالى عنه ثم استدل اهل الحق بطريقين احدهما انه لو كان نص جلي ظاهر المراد
في مثل هذا امر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا العامة الخافي لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة
وظهر على اجلائهم الذين لهم زيادة قربا انبي صلى الله تعالى عليه وسلم واختصاص بهذا الامر
بحكم العادة واللازم مشف والالم يتوقفوا عن الانقياد والعمل بمرجبه ولم يتددوا حين اجتمعوا
في سقبة بني ساعدة لتعيين الامام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير ولم يغل طائفة الى ابي بكر
رضي الله عنه واخرى الى علي رضي الله عنه واخرى الى العباس رضي الله عنه ولم يقل عمر رضي
الله عنه لابي عبيدة رضي الله عنه امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجدة تقوم وبخاصتهم
وادعاء الامر له والتمسك بالنص عليه فان قيل علموا ذلك وكتبوه لا غرض لهم في ذلك كتب
الرئاسة والمقد على علي رضي الله تعالى عنه لقتله اقرباهم وعشائريهم وحسبهم اياه على ماله

وفي انعزاله بانفسق متن
١٨ لجمهور على انه صلى الله عليه وسلم
لم ينص على امام وقيل نص على ابي بكر
رضي الله تعالى عنه نصا خفيا وقيل
جليا وقالت الشيعة على علي كرم الله
وجهه خفيا والامامة منهم جلجا
ايضا ورد بوجهين الاول لو كان
نص جلي في مثل هذا الامر العلي
لا يشتهر وظهر على اجلة الصحابة
الذين لهم زيادة قرب واختصاص
بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فلم يتوقفوا عن الاذعان ولم يتددوا
حين اجتمعوا لهذا الشأن ولم يختلفوا
في التعيين ولم يشكوا في الحق اليقين
والقول بانهم كتموه بغضا وحسدا
او عنادا ولدا او اعتقاد النسخة
حين لم يعمل المحقون على دفعه
ولم يتسك به المستحق لاثبات
حقه افتراء واجترأ وطعن في عظماء
الاحياء بل في خير الانبياء بل في الكتاب
الناطق لهم بالثناء والعاقل المنصف
لا يظن بجماعة وصفهم الله تعالى
يكونهم خير الامم واتخذهم النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم امساء
شريعة وهذه طريقة مع علمه بحالهم
وما لهم واشتهر عدلهم وهداهم
وتركهم هواهم وبذاهم الاموال
والانفس في محبة وقتلهم الاقارب
والعشائر نصرتهم واتباع شريعتهم
انهم خالفوه قبل ان يدفوه وعدلوا
عن الحق وخذلوهم ونصروا على
الباطل وايدوه ومنعوا المستحق حقه
وكتبوه ولم يقم هو باظهاره واعلانه
مع علوشانه وكثرة اعوانه كما قام به
من غير تبعية حين افضى الامر اليه
واقام الحجة والبرهان والسيوف
والسان عليه مع ار الخطب اذ ذاك
اشد والخصم الد والخصم لا يحويه
الحد ولا يخصه الحد الثاني امارات
ربما يفيد اجتماعها لقطع بعدم النص
كقول العباس لعلي وعمر لابي عبيدة

امد يدك ابايعك وقرول ابي بكر بايعوا عمر ابو العبيدة وقوله وددت اني سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكقول علي رضي الله عنه
يو كقرله اني لشد ان اردت يا اميرك وكما احتجاجه على معاوية بالبيعة له دون النص عليه وكذا ضدته لابي بكر وعمر في الامر وواشارته عليهما بما هو اصل
بوكس كونه عن النص عليه في خطبه وكتبه ومخاطباته وكانا يزيدين على مع علوريتته ذلك وكذا الاكثير من عظماء اهل البيت ع

من المذهب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي صلى الله عليه وسلم وطهيم ان النص قد طعن في صحته
لما رواه من ترك كسار الصحابة العمل به الى غير ذلك ورواه على رضى الله عنه المحاذرة تسمية وجوها
من الاعداء وقلة وثوق بقول الجماعة فلما من كانه حط من الديانة والانصاف علم قطعاً براءة
اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وبجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا
الخطب الخال ومناجاة الهوى وترك الدليل واتساع خطوط الشيطان والاصلال عن سواء
السايل وكشف بطن جماعة رضى الله عنهم وآثرهم الله لصحة رسوله صلى الله عليه وسلم وبصرة
دينه ووصفهم بكونهم غير امة اخرجت للناس يأمرهم بالمعروف وينهون عن المنكر وقد
تواتر منهم الاصرار عن مشاع الدنيا وطياها ورخاؤها ومستلذاً بها والامال على نقل
مهمهم ونحارهم وقتل اقدارهم وعشارهم في بصرة رسول الله واطاعة امره واتباع امره
واتساع طرعه اندمهم طاعة بل ان يدعوا وتركوا هدايتهم واسعوا هواهم وعلوا عن الحق الصحيح الى
الباطل اصبرم وحذلو استخفوا من حالص بي هاشم وخاس ذو القري الى عاصب بن بني
نسيم او عدى بن كعب وابن مثل على رضى الله عنه مع صلاته في الدين وسالمة وشدة شكيم وقوة
صبره وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين والانصار والرؤساء المكارمة قد ترك حقه
وسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ ربي نعيم ضعف الحال عدم المال قليل الاتساع والاشباع
ولم تقم بامره وطلب حقه كما لم به حين اقصى اليه وقال من ماعه فكل ما يدعي حتى في الخلق
الكثير والحم العسير وآر على انفة الحجة في الدين والعصبة للإسلام والمسلمين مع ان
الخطب ادراك الشاهد والخفي في اول الامر قلوب العيون ارى وجابهم اسهل وآراؤهم
الى اتساع الحق واحساب الباطل اميل وعهدهم بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اقوى ومهمهم
في تعدد احكامه ارفع ومن ادعى الامس الجلى فقد طعن في صحه ما من المهاجرين والانصار
عامة بمخالفة الحق وكتبه وفي على رضى الله تعالى عنه سامة باساعه الباطل وادماه بل في
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حدث اعتدوا قوم احسابا واصحابا واعوانا وابصارا واحتلا واسهارا
مع علمه محالهم في ابتدائهم وما أهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثبت علمهم وحملهم حيز
امة ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكارب الروادص ادماؤهم بواتر هذا
النص قربانه قد قرع مع انه لم يشهر فيما من الصحابة والاتباع ولم يثبت عن يوشى به من الحديثين
مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم الاحاديث الكبيرة في مناقبه وبالاتى امر الدين بالدين
ولم يعمل عند رضى الله تعالى عنه في خطبه ورسائله وما حره اشارة الى ذلك وابى حرير الطبرى
مع انه ما بالثبوت لم يذكر في روايته قصة الدار هذه الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله صلى الله
عليه وسلم انه حلفني فكم من بعدى ونعم ما مال المأمون وحدثت اربعة اربعة الزهد في المعركة
والكتب في الرافضة والمروضة في اصحاب الحديث وحب الرئاسة في اصحاب الراى والظاهر ما ذكره
المحكمون من ان هذا المذهب اعنى دعوى النص الخلى مما وضعه هشام بن الحكم وبصرة ابن
الراوندى والنوعسى الوراق واصحابهم ثم رواه اسلاف الروادص شعفا سقر رندهم قال الامام
الرازدى ومن الصحابة ان الكاملين من علماء الشيعة لم يلغوا في كل عصر حيد الكثرة فضلا
عن الواتر وان عوامهم واساطهم لا يتقدرون ان يعهوا كيمة هذه الدعوى على الوجود المحقق
وان علانهم رعو ان المسلمين ارتدوا بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يبق على الاسلام
الا عدد يسير اول من العشرة فكشف يدعوى الواتر في ذلك الطريق الثباتى روايات واما راب
ربما تعبد ما حتمها بالمطع تعلم النص وهي كثيرة جدا كقول المسامس لعلى ان يدلك اياك

٣ ان يهمل النبي صلى الله عليه وسلم
مثل هذا الامر ولم يهمل ما هو دونه
والجواب ان ترك التصبص على معين
ليس اهمالا

٧ بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
ابو بكر رضي الله عنه وقالت الشيعة
على انما اجاع اهل الحل والعقد
وان كان من البعض ببعض توقف
وقد ثبت اقتياد على لاوامره ونواهي
واقامة لجمعه ولا عباد معه وتسميته
خليفة وان شاء عليه حيا وميتا
والاعتذار عن التأخر في البيعة وايضا
اتفقوا على ان الامام ابو بكر اوعلى
او العباس ثم نهما لم يتزاعا فتعين
وحديث النقية تضليل للامة
ولو كانت لكانت في زمن معاوية وقد
يتسك بقوله تعالى قل للمخلفين
من الاعراب الآية قال داعي المفترض
الطاعة ابو بكر عند المفسرين وعمر
عند البعض وفيه المطلوب وبقوله
صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين
من بعدي ابي بكر وعمر وقوله صلى الله
عليه وسلم الخلافة بعدي ثلاثون سنة
وقوله صلى الله عليه وسلم في مرضه
اثنون يكتبون فقرطاسا كتب كتابا
لا يختلف فيه اثنان ثم قال يا ابي الله
المسلمون الا ابا بكر وانا المهاجرين الذين
وصفهم الله بانهم لصادقون كانوا
يخاطبونه بيا خليفة رسول الله وانا
النبي صلى الله عليه وسلم استخلفه
في الصلوة ولم يعزله ولذا قال علي
رضي الله عنه رضيت رسول الله لدينا
فرضيتك لدينا وانا وانا لو انما تكن
حقا لما كانت جماعة رضوا بها وسكتوا
عليها خيرا ما اخرجت للناس يأمرون
بالمعروف وينهون عن المنكر وهذه
ظنيات ربما تنقيد باجماعها
القطع مع ان المسئلة فرعية يكفي
فيها الظن

٩ رقع في هذا المرضع من المصنف
بعض مقدار ما يسع فيه كلامه

نقول الناس هذا عمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان
وقول عمر رضي الله تعالى عنه لا بيعة رضى الله تعالى عنه امدد بك ابايكم وقول ابي بكر
يا معواذ الله ما لا شازعه وكدخل على رضى الله تعالى عنه في الشورى فانه رضى بالامامة ايهم
كان وكفره رضى الله تعالى عنه لطلحة رضي الله تعالى عنه ان اردت بامتك وكا حجاجا على معاوية
بيعة الناس له لا ينص من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكفره حين دعى الى البيعة وتركوا
والتسوا عبرى وكما صندته ابا بكر وعمر والاشارة علىهما بما وصلح حين خرج ابو بكر لقتال
العرب وعمر لقتال فارس وكعدم زعمه لذلك اتص في شئ من خطبه برسالة ومفاخراته
ومخاصماته وعندنا خبره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته هذا النص وكذا كثير من
سادات اهل البيت وكثيرة الصحابة ابا بكر مدة حياته بخليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم
(قال اجماع المخالف بانه يستحيل عادة ٢) من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان يهمل مثل هذا
الامر الجليل وقد بين ما هو بالنسبة اليه اقل من القليل والجواب ان ترك ليس الجلي على واحد
بالتعين ليس اهمالا بل تغويز معرفة الاحق الا بلى الى آراء اول الباب واختيار اهل الحل
والعقد من اصحاب وافطار ذوى البصيرة بمصالح الامور وتدير سياسة الجمهور مع التنبيه
على ذلك بخفيف الاشارة او لطيف العبارة نوع بيان لا يخفى حسنه على اهل العرفان
(قال البحث الخامس الامام ٧) الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عندنا وعند
المعتزلة واكثر الفرق ابو بكر وعنه الشيعة على رضى الله تعالى عنه ولا عبرة بقول الروندية اتباع
الفاطم بن روندان العباس رضى الله تعالى عنه لنا وجوه الاول وهو لعدم اجماع اهل الحل والعقد
على ذلك وان كان من البعض بعض تردد وتوقف على ما روى ان الانصار قالوا منا امير ومفكر امير
وان ابا سفيان قال ارضيتكم يا عبد مناف ان يلى عليكم تيم والله لا ملائ الوادى خلا ورجلا وذكر
في صحيح البخارى وغيره من الكتب الصحيحة ان بيعة على ٩ وفي ارسان ابي بكر وعمر ابي عبيدة الجراح
الى على رضى الله عنه رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح تشمل على كلام كثير من الجانبين
وقليل غلظة من عمرو على ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فبسه الجماعة وقال حين قام
عن المجلس بارك الله فيما سافى وسركم فيما روى انه لما روى مع لابي بكر رضى الله تعالى عنه وتختلف
على وان يبر والقياد وسلمان وابوذرا رسل ابو بكر من بغداد الى على فاته مع اصحابه فقال
ما خلفك يا على عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورايتكم استغثتم بآيكم فاعتدروا اليه
ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا على بن ابي طالب ولا بيعة في عنقه وهو بالخيار في امره الا
فانتم بالخيار جيبا في يدهم اياى فان رايتهم لها غيرى فانا اول من يبايعه فقال على لا ارى لها احدا غيرك
فبايعه هو وسائر المخلفين محل نظر ثم الاجماع على امامته على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث
لا يحتاج الى البيان الثاني ان المهاجرين والانصار اتفقوا على ان الامامة لا تعدوا ابا بكر وعلي
والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلماله الامر قلوا لم يكن على الحق لنزاعه كما نازع
على معاوية لانه لا يلى لها السكوت عن الحق ولان ترك المنازعة يكون مخرجا بالصفة الواجبة
عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فتعين ابو بكر للاتفاق على انها ليست لغيرهم فان قيل
اذا لم يكن على الحق كيف يتعين اماما على الحق وهل هذا الا انها افت قلنا عدم كونه على الحق اذا
استلزم كونه على الحق كان باطلا لان ما يفضى ثبوته الى انتفاءه كان متفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجب

به يجوز ان لا يكون على الحق عصل على عليه واستحبة. ولا يامة دونه ثم ظل ذلك العصل
 والاصح ما يترك ما وجب من الامة صيرايو بكر هو انه ما لم بالحق فارجل يجوز ان يكون
 رك المارعة المانع التهمة وحق العنة فلما قد سبق الحواب والله اعلم اثبات قوله تعالى
 وعد الله الذين آمنوا و عملوا الصالحات لستجعلهم في الارض وعد الخلافة لستجعلهم
 من المؤمنين المحاطين ولم يثبت لغير الائمة الاربعة فثبت لهم على الترتيب اذ اربع قوله تعالى
 ولي للذين آمنوا من الاعراب سندون الى قوم اولى باس شديد تاملوهم او يسلمو فان نظرتموه
 بؤسكم الله احرا حسا الامة جعل الداعي مقتضى الطماعة والمراد به عند اكر المعسرين
 ان يكونوا بالعموم سوا حبيبه قوم مسئلة الكذاب وقول قوم فارس والداعي عمر بن قتيب حلافة
 ثوب حلافة ابي بكر رضي الله عنه ولا تصح ان لم يكن ذلك علما لانه لم يقال في حلافة الكفار
 الحامس قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اقدوا بالناس من بعدي ابي بكر وعمر السادس قوله
 صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا عصوصا اي سال الرعة منهم ظم كايهم
 يصرون عصا وكانت خلافة ابي بكر ستين وخلافة عمر عشرين وخلافة عثمان اثني عشرة
 سنة وخلافة علي ست سنين الداع قوله صلى الله عليه وسلم في مرضه الذي توفي فيه اشرف في
 كتاب وقرطاس آت لا في كتاب لا يخلع فيه اسان ثم قال يا اي الله والمسلمون الا انما اكر الشاه من
 ان المهاجرين الذين وصيهم الله بقوله او من هم الصادقون كانوا يقولون له ما حلافة رسول الله
 الا سابع ابا النبي صلى الله عليه وسلم استخلف في الصلوة اي هي اساس الشريعة ولم يعزلوه ورواية
 العلل اقرها من الرواهن واهل المال ابو بكر اطلقوا فثبت شعركم قال علي رضي الله عنه لانه لك
 وابسعتك فذلك رسول الله فلا تترك رصك ليدينا فربما انك اديتنا العاشرة او كانت
 الامامة حلا على عصها ابو بكر وصب الجعاعه سلك وقاموا بصريه دون علي رضي الله عنه
 لما كانوا احراما اخرج للناس بأمر من المعروف وسهون عن المكر والالزم باطل وهذه الوجوه
 وان كانت طمان فثبت الامام من العبادات فكيف دعا على انها باحسانها عبادته
 العظمى له من المصنفين واوسلم فلا اول من صلوحها سبب اللاجع وآية (قال احمد
 الكوفي نوحوه) لهم في امامة علي رضي الله عنه بعد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 ووجه من اهل العمل والعدل والهدى فمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر والحدود
 في كثير من الاحبار الوارد في هذا الباب الوارثا صلى شهره في ما بينهم وكثرة دوراته
 على السبهم وحرمانه في اديتهم وموافقه لطماعهم وبعده لاسماعهم ولا يابا ماون له كفا
 حتى على الكبار من الانصار والمهاجرين ولستعاض من الرواه والمحدثين ولم يتضح به اليه
 على البعض ولم يدا عليه الارام والبعض ولم يظهر الا بعد ان عصاه دور الامامة وطول العهد
 بأمر الرسالة وطهور التعصب الناردة والمعصيات العاصدة واعضاء امر الناس الى علماء السوء
 والملك الى امراء الخوارج والنجاب ان بعض الآخر من المنشعبين الذين لم يروا احدا
 من المحدثين ولا روى واحد شاعى امر الدين ملاوا كهم من امثال هذه الاحبار والظاهرين
 في الصحابة الاحبار وان ثبت ما ينظر في كتاب التخرين المسروب الى الحكيم بصير الطومسي كتب
 بصيرا لا باطل وقررا ذكائيب واعطاء من عتبه اثني وا ولاد اوصى الموسويون بالديار
 المعصومون في زامة لم يكن معهم هذه الاحقاد ولعصا ولم يدكروا من لخدمة الانكسار
 ولم يسلوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الاطراف الاحلال والاعظام وها هو الامام علي بن
 موسى الرضى مع حلافة ودره وساهة ذكره وكال علمه وهداه وورعه وسواه قد كتب على
 طاهر كتاب عهد المأول له ما ينبغي من وور حله وقبول عهده والبرام ما شرط

عليه وان كتب في آخره والجامعة والجفر يد لان علي ضد ذلك ثم انه دعا للمؤمنين
بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهد تحت قوله وسميته لرضي رضى الله عنك واصلك وتحت
قوله ويكون له الامر الكبري بعدى بل جعلت فدلك وفي موضع اخر وصيتك رحم وحزيت خيرا
وهذا العهد بخطهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان وآحاد الشيعة في هذا
الزمان لا يسمعون اكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد رضوا رأسا برأس ومن اليبين
الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين عمر بن الخطاب فقد جعلت لآل بني كاكلة على كاكلة
يث المسلمون كل عام مائتي مثقال ذهبيا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب فكتب امير المؤمنين علي
رضي الله عنه لله الامر من قبل ومن بعد ويؤتيه من المؤمنين انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام
ونصر الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل مارسم لآل بني كاكلة في كل عام مائتي دينار
ذهبا عينا ابريزا واتبعته اثره وجلعت اهرم بمثل مارسم عمر اذ وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع
ذلك كتبه هلي بن ابى طالب وهذا بخطهما موجود الآن في ديار العراق (قال الاول) هذا
هو الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول صلى الله عليه وسلم اماما وليس غيره على لان
الامام يجب ان يكون معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي
الصحابة اما العصمة والنص فيما لا تنافي واما الافضلية فلما سأتى وهذا يمكن ان يجعل أدلة ثلاثة
يحسب الشروط وربما يورد في صورة انقلب فيقال الامام امام علي رضي الله عنه وامام ابو بكر واما
القياس بالاجماع المشتغل على قول المعصوم ولا سبيل الى الاخيرين لا تنفاه الشرط والجواب
اولا منع الاشراف وثانيا منع انتفاء الشرائط في ابى بكر رضي الله عنه وامام يقال ان الاجماع
على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فحل نظر (قال الثاني) ٧) اشارة الى
الدليل العقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكاة وهم راكعون تزلت بانفساق المفسرين في علي بن ابى طالب رضي الله عنه حين
اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما المحصر بشهادة النقل والاستعمال والولى كما جاء
بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى واللاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والاسطان
ولى من لا ولى له وفلان ولى الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع
المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعضهم اولياء فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين
باقامة الصلوة واتباء الزكاة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام
فتعين على رضي الله عنه لذلك اذ لم توجد هذه الصفات في غيره والجواب منع كون الولي بمعنى
المتصرف في امر الدين والدنيا واللاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى
والحب على ما ياسب ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير
وولاية اليهود والنصارى المنهى عن اتخاذها لانه هي المتصرف والامامة بل النصرة والمحبة
وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتول
كم فانه منهم لظهور ان ذلك تول محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من تأمل في سياق الآية
وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس المراد بالولى فيها مائة نضي الامامة بل لموالاته والنصرة
والمحبة ثم وصف المؤمنين لما ذكر يجوز ان يكون للمدح رتبة عظيمة دون التمييز والخصيص وان
يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم ان يتخذوا اولياء وارلوتهم بذلك وقر بهم ونصرتهم
وشفقتهم الحاملة على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الجمل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون
في صلواتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها

ان بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
امام وليس غيره على كرم الله وجهه
لانتفاء الشرائط من العصمة والنص
الافضلية والجواب منع الاشراف
ثم منع الانتفاء في حق ابى بكر

رضي الله عنه
قوله تعالى انما وليكم الله الآية
زلت في علي حين اعطى السائل خاتمه
وهو راكع ولما رد بالولى المتصرف
في الامر اذ ولاية النصرة تعم الكل
والمتصرف في امر الامة هو الامام
قلنا ما قبل الآية شاهد صدق على
انه لولاية المحبة والنصرة دون
التصرف والامامة ووصف المؤمنين
يجوز ان يكون المدح دون التخصيص
وزيادة شرفهم واستحقاقهم وهم
راكعون يحتمل العطف اي يركعون
في صلواتهم لا كصلوة اليهود
او يخضعون على ان لنصرة المضافة
الى البعض تحتص بمن عداهم
ضرورة ان الانسان لا ينصر به نفسه
والحصر انما لنفي المسارعة ولم يكن
الامامة وظاهر الكلام ثبوت ولاية
بافعل وفي الحال ولم يكن حينئذ ولاية
التصرف والامامة وصرفه الى المال
لا يستقيم في الله ورسوله وحلده بجنة
الجمع على الواحد انما يصح بدليل
وخفاء الاستدلال بالآية على صحبة
عموما وعلى علي خصوصا في غاية
البعد

احرم من الاعتصم منها ان العصرة وان كانت عامة لكن اذا اصبحت لي جعاعة محصورة
من المؤمنين في الضرورة يختص بمن عداهم لان الانسان لا يكون بامر الفساد وكما قيل
لبعض المؤمنين انما يصيركم بعض الآخر قال الامام الرازي ان هذا السؤال عليه لعويل في دفع
هذه الشهة فانه دقيق متين واستخير بان يساه على اختصاص الحظب بالعض من المؤمنين
وعلى كون المؤمنين الموصوفين جمع من عداهم ومنها ان الحصر انما يكون ثانيا لما وقع فيه
تردد وتراع ولا يخفى في ادراك عدول الآية لمركب امانة اثمة لثمة ومنها ان طاهر الآية
ثبوت الولاية بالفعل وفي الجلال والاشهة في امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي صلى الله
عليه وسلم والقول به كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حجة النبي صلى الله عليه وسلم ايضا
مكارة وصرف لولاية الى ما يكون في المال دون الحد لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله
ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا يصرف الى الواحد الا بدليل وقول المعسر ان الآية
رلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها به وانما صارت عليه ودعوى اختصاصها
الوصاف فيه ثمة على جعل وهم راكعون حالاس ضميم يوتون وليس يلزم ومنها انه لو كانت
في الآية دلالة على امامة علي رضي الله عنه لما خصت على الصحبة عامة وعلى خاصة
ولما تركوا الانقياد لها والاحتجاج بها (قال اشعث) تسك ما يدعون فيه الثواتر من الاخبار
اما حديث العدي فهو انه عليه السلام قد جمع الناس يوم عدير خم موضع بين مكة والمدينة
بالخفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وكان يوما صافيا ساحت ان الرجل يضع رداءه تحت
قدميه من شدة الحر وجع الرجال وصعد عليه السلام عابها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى
بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال في اكنث مولاه فعلى مولاه اللهم والي من والاه وعاد من طأه
والعصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اورده على رضي الله عنه
يوم الشورى عند ما حاول دكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به العتيق والعتيق
والخليف والجار وان العم والناصر والاول بالنصرف قال الله تعالى ما يريكم انصاره مولىكم
اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ايما امرأ تكلمت بفسادها غير اذن
مولاه اي اذلى بها ولذلك لندبر امرها وادله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المولى
والمالك للامر والاول بالنصرف شائع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة الله والمرام
انه اسم لهذا المعنى لصفة منزلة الاول ليعترض به لاس من صيغة اسم التفضيل وبه ليس يعمل
استعماله ونسبي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى بطريق صدر الحديث وانه لا وجه
لخصه الاول وهو طاهر واللاس اساس اظهره وعدم احتياجه الى البيان وجع الناس لاجله
سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا حياء في ان الولاية
بالناس والتولى والملكية لتدبير امرهم ولصرف قبهم عنزة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى
الامامة والجواب مع تواتر الخبر فان ذلك من مكارات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير
من اهل الحديث ولم ينهله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والوافدي واكثر من رواه لم يروا المقعدة
التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاول وبعد صحة الرواية في محرر الحر اعني قوله اللهم والي
من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل محمداً لانه في ذلك كاف في دفع الاستدلال
وما ذكره من ان ذلك معانوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
لا يدفع الاحتمال لحوار ان يكون العرض التخصيص على موالاه ونصرت له ليكون ابعد عن التخصيص
الذي يحتمله اكثر العمومات ويكون اقوى دلالة وافي باعادة زيادة الشرف حيث قرن بموالاه
النبي صلى الله عليه وسلم وهذا اعتراف من الشيعة والعصرة لا يقتضي ثبوت الامامة وبعد تسليم

بما تواتر من حديث العدي والمرلة فان المراد بالمولى المستولى الامر
والاول بالنصرف فانه كما في قوله تعالى
ما وريكم الناصري مولىكم وقوله
صلى الله عليه وسلم ايما امرأة تكلمت
بغير اذن مولاه لا المعنى والمعنى
والخليف والجار وان العم وهو طاهر
ولا لناصره طاهر ومرلة هارون
من موسى عليهما السلام عام عمره
المعروف بالام حيث احرقت السوة
تعبت الخلافة وانصرف في امر
العامة لولي بعده وهي معنى الامامة
والجواب مع تواتر الكلام في صحة
حبره دير ودلالة على حصر الامامة
في علي رضي الله عنه ثم لاصرة بالاحاد
في مقابلة الاجماع وترك عظماء
الصحابة الاحتجاج بهما آية عدم
الدلالة والجل على العادة العلية
ولوسلم عموم المرلة بالاضافة الى العلم
فلا يسأل لمخالفة والنصرف
بطريق الياسة لانه شريك في النبوة
ولا يدل على بقائها بعد موت
المتخلف وانس الناصري عازلا
وتقصا الى عود الى الكمال وهو
الاستقلال وانصرف هارون لولي
انما يكون لنبوته وقد اتفت في حق
علي رضي الله عنه فكذلك ما بين عليها

٦ اربع النصوص الجلية ٢١٣ مثل سلوا عليه بامر المؤمنين انت الخليفة من بعدى انه امام المؤمنين هذا

خليفتي عليكم انت اخي و وصي
وخليفتي من بعدى وقاضى ديني
بكسر الدال والجواب انها آحاد
في مقابلة الاجماع ولو صحت ودلت
لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم
سما العترة الطاهرة ممن

الدلالة على الامامة فلا عبرة بخبر الواحد في مقابلة الاجماع ولو سلم فغايبه الدلالة على
استحقاق الامامة وثبوتها في المال لكن من اين يلزم في امامة الائمة قبله وهذا قول بالموجب
وهو جواب ظاهر لم يذكره القوم واذا تأملت في دعوى من تواتر الخبر حجة عليهم لاهم
لاذله كان مسوقا لثبوت الامامة لا لاعتبارها على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا
في امر الامامة والقول بان النور تركوا الانتفاء عند ادعاء على رضى الله عنه ترك الاحتجاج بقية آية الغواية
وغاية او فاحشة واما حديث المنزلة فهو قوله عم لم يلى رضى الله عنه انت منى بمنزلة هارون من موسى
الا انه لا نبي بعدى ونقر به ان المنزلة سم جنس اضيف فعم كما اذا عرف بالاميدليل صحة الاستثناء
واذا استثنى منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جعلتها كونه خليفة له وتوابعه
الامر ومصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لتمامه . اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال
هذه المنزلة لرفعة الثابتة في حيوة موسى عليه السلام بوفاته واذا قد صرح نبي البين لم يكن ذلك
الابطار بقى الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل
يل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وبما يدعى كونه معه ودامعيا كعدم زيد وليس
الاستثناء المذكور اخراجا لبدن افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على
ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منزلة الاخوة في النسب ولم يثبت لعمى
الاهم الا ان يفسر انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفاءها ولو سلم العموم فليس من منازل هارون الخلافة
والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني لبس
استحالة قابل مبالغة وتاكيدا في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت وليس
انتقائها وهما بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل ربما يكون عودا الى حاله اكل هي الاستقلال
بالنبوة والتبليغ من الله ولو سلم فتصرف هارون ونفاذا امره لوقى بعدم موسى انما يكون نبوته وقد انتفعت
النبوة في حق رضى الله تعالى فينتفى ما ينتفى عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي صلى
الله عليه وسلم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل التفاف في ذلك
فقل على يارسول الله انت ركني مع الاختلاف فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اما ترى ان تكون
معي بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدى وهذا لا يدل على خلافة بعده كانه ام مكنوم رضى
الله عنه استخلفه على المدينة في كثير من غزواته فربما يدفع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب
بل ربما يحتج بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل وان الاحتجاج
الى الخليفة بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة يدل على كونه خليفة (قال الرابع) هذه اخبار
يدعون انها نصوص جلية من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على خلافة علي رضى الله تعالى عنه
وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم مخاطبا لاصحابه سلوا عليه بامر المؤمنين الضمير لعمى والامرة
بالكسر الامارة من امر الرجل صارا اميرا وقوله عليه السلام لعمى رضى الله تعالى عنه انت الخليفة
من بعدى وقوله عليه السلام انه امام المؤمنين وقائد الغر المحجلين وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم
وقرأ خذ بيد علي هذا خليفتي عليكم وقوله عليه السلام لعمى رضى الله تعالى عنه انت اخي ووصي وخليفتي
من بعدى وقاضى ديني بالكسر والجواب مامر انها اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها
لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهجرة المتقين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين
واو سلم فغايبته اثبات خلافته لانني خلافة الآخرين (قال الخامس ٩) استدلال على امامة علي
رضى الله تعالى عنه باقده في امامة الآخرين وتقريره له لانتزاع في وجود امام بعد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وغيره على من الجماعة الموسومين بذلك لا يصلح اذ لك اما اجالا فظالمهم لسبق
كفرهم لقرله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله لا ينال عهدى الظالمين

٩ الخامس القدح في امامة الآخرين
اما اجالا لا فظالمهم لسبق كفرهم
لقوله تعالى واكافرون هم الظالمون
وعهد الامامة لا ينال الظالم لقوله
تعالى لا ينال عهدى انظالمين
وفساد ه ظاهرا واما تفصيلا فلانه
خالف ابو بكر رضى الله تعالى عنه
كتاب الله في منع ارث النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم بخبر رواه قلنا
قد ينحصر عام الكتاب بخبر الواحد
القطعي الدلالة سيما المسموع من
فهم رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم فانه بمنزلة المتواتر ومنع فاطمة
الزهرا رضى الله تعالى عنها فذلك
مع انها ادعت النحلة وشهد على
وام ايمن وصدق الزوج في ادعاء
الخبرة من غير شاهد قلنا لو سلم فلما حكم
ان يحكم بالمعالم ولا يحكم بقول
المعصوم وخالف رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم حيث استخلف عمر
وقد عزله النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم عن امر الصدقات قلنا
قد استخلف عندكم عليا وليس
انقضاء التولية بانقضاء الشغل عزلا
ولا مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم قد حاكم ولم يكن عارفا
بالاحكام حيث قطع يساريد سارق
وتوقف في ميراث الجدة ومعرفة
الكلاله قلنا لو سلم فكيف حرم مثله
للمجاهدين وشك في استحقاقه حين
قال عند وفاته ليتانى سالت رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذا

الامر فين هو وكذا لا نزاع اهله قلنا لو صح فلا يدل على الشك بل على عدم النص وعلى مبالغته في طلب الحق

والجواب منع المتقدمين ومنع دلالة الآية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظاهرا ومنع كون المراد
 بالهذه هو الامامة وامتنع صريحا بما قدح في امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه له خالف كتاب الله تعالى
 في منع ائمة النبي خبر رواه وهو ممن معاشر الانبياء لا يورث ما تركه صدقة وتخصيص الكتاب
 انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي
 الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جعلا بين الداليلتين
 وتعلم تحقق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من فم رسول الله صلى الله تعالى عليه
 وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا حجة في كونه بمنزلة فيجوز للسمع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب
 ومنها انه ومنع فاطمة رضي الله تعالى عنها فذلك وهي قريبة بتجيز مع انها ادعت ان النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم قد جعلها ائمةا ووهبها منها وشهد بذلك على رضي الله عنه وام ابن فم بصدقه
 وصدق ازواج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في ادعاء الحجة ان من غير شاهد وعمل هذا الجور
 والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من الرواية فذلك الى اولاد فاطمة رضي الله تعالى
 عنها والجواب انه لو سلم صحة ما ذكره فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامرأة وان فرض
 عصمة المدعي والشاهد وله الحكم بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ولعمري ان قصة فاطمة
 على ما يرويه الواقض من ابي الشاهد على انها حكمت في الضلالة واخترتهم على الصحابة
 وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في الوفاة حيث ظنوا بعلي بن بكر وعمر انهما اخرا حق
 سلاله النبوة ظما للبتغى به الاخرون لا مائة هما ولا من تنصل لهما ويحمل على رضي الله تعالى عنه
 انه مع علمه بحقيقة الحسائي لم يدفع تلك الظلامة ايام خلافته ولما سار الصحابة انهم سكتوا
 على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فاطمة كانت على ما قرره
 ابو بكر رضي الله تعالى عنه الذين معوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان من ابنيه
 عبد العزيز وعبد الملك ثم لما ولي الوليد بن عبد الملك وهب عمر بن عبد العزيز نصيبه لاولاد وكذا
 سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز لابيهم خلافة الى ما كانت عليه
 ثم لما كانت سنة عشر بن ومائتين كتب المأمون الى عامله على المدينة فتم بن جعفر ان يرد ذلك
 الى اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها فدفعها الى محمد بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين
 ابن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن زيد بن الحسين بن زيد ليقوموا بها لاهلها وعقد ذلك
 من تشيع المأمون فلما استخلف التوكل ردها الى ما كانت عليه وانها له خالف رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عليه السلام منع له اعرف
 بالمصالح والمفاسد واوفر شقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بن عبد الله اخر الصدقات
 فاستخلافه وتولية جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتياعه والجواب اننا لم
 انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا ما عندنا فابا بكر وما عندكم فعليا ولا نسلم انه عزل عمر
 بل انقضى توليته باتقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فمات فم يبق عملا فله ليس من العزل في شيء
 ولا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مخالفة له وترك لاتباعه وانما يكون
 ذلك اذا فعل ما نهى عنه وترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها
 انه لم يكن عاجزا بالاحكام حتى قطع يسار سارق من الكوع لامية وقال لجدة سائلة عن ائمة
 لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبية فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول عليه السلام
 اعطاهما السدس وقال اعطوا الجدات السدس ولم يفرق الكلاله وهي من الاولاد ولا ولد وكل وارث
 ليس بوالد ولا ولد والجواب بمنع التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد فكم مثله للمجتهدين
 ومنها انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث قال وددت اني سألت رسول الله عن هذا

الامر فحين هو وكلا لا نساخ عدا له والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على الشك بل على عدم النص وان امامه كانت بالبيعة والاختار وانه في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفى بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصرة قال كانت بيعة ابى بكر فلتة وفي الله تعالى شرها قر عا الى مثلها فاقبلوه يعني انها كانت فجأة لاعتدوا ببناء على اصل والجواب ان المعنى كانت فجأة وبغتة وفي الله شر الخلاف الذي يكاد يظهر عندها فغن عا الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة فاقبلوه وكيف يتصور منه القدح في امامة ابى بكر مع ما علم من مسالغته في تعظيمه وفي اعتقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه فلهم حكايات مجزى مجزى ذلك اكثرها افتراءات ومع ذلك فلها محامل وآويلات ولا ترضى ما ثبت المفهوم من الحكايات وتواتر بين الجماعة من المودات وما افصح بناء المذهب على الترهات والاحاديث المفتريات (قال وامر عمر) وقد حوا في امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى امر برجم امرأة حامل اقربت بالزنا ورجم امرأة مجنونة زنت فذهاه على رضى الله تعالى عنه عن ذلك فقال اولاعلى لهلاك عمر ونهى عن المغالاة في الصدق فقسمت اليد امرأة فقالت الميقل الله تعالى وآيتهم احد يهن فنتارا فقال كل افقد من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم النقص وعلمه بالجل والجنون ونهيه على وجه التحريم ان الخطاء في مسئلة واكثر لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يكن اليه حتى تلاعاه ابو بكر فلهذا لم يمت وانهم ميتون فقال كافي لم اسمع هذه الآية فالجواب ان ذلك كان لشوش البال واضطراب الحال والذهول عن حليات الاحوال اولاه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله يستخلفونهم في الارض انه بقي الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كافي لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او جعلها على معنى آخر اى كان لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير الحق فاعطى انواع النبي عليه السلام منه مالا كثيرا حتى روى انه اعطى ما يشاء وحفصة كل سنة عشرة الاف درهم وافترض نفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع اهل البيت خسرهم الذي هو سهم ذوى القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا ان حديث انصرف في الاموال محض افتراء واما التفضل فله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة لانه من الاجتهادات التي لا فاطع فيها واما الخمس فقد كان لذوى القربى وهم بنوهاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بانص والاجماع الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم اولى انها من قبيل الاوساخ المحرمة على بنى هاشم وبالجملة فهذه مسئلة اجتهاد دية معروفة في كتب الفقه لا تقدر في استحقاق الامامة ومنها انه منع مائة النكاح وهو ان يقول لامرأة اتبعك كذا مائة نكاحا واما بكذا او ما يؤدى هذا المعنى وجوزها مالك والشيعة وفي معناه النكاح الى اجل معلوم وجوز زفر لازما ومائة الحج وهي ان يأتى مكة من على مسافة اقصر منها محرما فيعتمر في اشهر الحج ويقيم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان معترفا بشريعة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على ما روى عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انا انهى عنهن واحرمهن وهى مائة النساء ومائة الحج ونهى على خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة مائة النساء بالاثار المشهورة اجبا على الصحابة على ما روى محمد بن الحنفية عن علي رضي الله تعالى عنه ان جنادى رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم

٦ وامر عمر رضى الله تعالى عنه برجم حامل واخرى مجنونة ونهى عن المغالاة في الصدق قلنا لو كنتم فابس بقصادح وشك في موت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مع ان كتاب ناطق به قلنا غاية القلق والحزن او لجل الآية على انه يموت بعد تمام الامر وتصرف في بيت المال والغنائم بغير الحق ومنع اهل البيت خسرهم ومنع مائة النكاح ومائة الحج قلنا اجتهادات لا تقدر في الامامة ولو منع ظهور الخطأ وجعل الخلافة شورى بين ستة مع الاجماع على امتناع الاثنين قلنا بطريق الاستقلال لا للشاوري في تعيين الواحد منهم

متن

منهم

والفساد وصرف بيت المال الى اقاربه
وحسب لنفسه وآتى ابني مسعود وعمارا
وابانور ودرطريد رسول صلى الله عليه
وسلم واسقط القود عن ابن عمر والحارث
عن الوليد بن عتبة وخذله الصحابة
حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثلث قلسا
بمن ذلك فبرق فادح في امامته كفساد
ولاه وبغضه افتراء وبهضه اجتهاد
ورد الطرد كان بسماع لا يكتفيهم
ويكتفي وتزلزل الصرة والدفن بلا عذر
لوصح قدح فيهم لانيه متن

عن المتعة وقال جابر بن زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في العسرف والمثمة
وبعضهم على انه لما ثبتت ابحاثها وقتئذ بثقة ايلم ومعنى اخر من احكم بمرشدهم واعتقد
ذلك لقيام الدليل بما يقال حرم المثلث الشامي رضى الله تعالى عنه واباحه ابو حنيفة رحمه الله تعالى
ومها انه جعل الخلافة شورية بين ستة مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفة لما فيه من اثمارة
العتة والجواب ان ذلك حيث يكون كل منهما مستغلا بالخلافة فاما بطريق المشاورة وعدم ايراد
العضن يارأي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كمال الرأي وقد يقال ان معنى جعل
الامامة شورية ان يتشاوروا فيه نصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يلبس بتعيين غيرهم
وحينئذ لا شك ومن نظريه بين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر في الاطراف علم بحسالة شمله
عماد عيه الاسماء وبراءة ساحته عما يغتر به اهل البدع والاهواء وحزم بانه كان الغاية في العدل
والداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه لو كان بعد النبي صلى الله عليه وسلم نبي لكان
عمرو لولم يبعث قينا نبيا لبعث عمرو واكن لا دواء لداي الفساد ومن يضل الله خاله من هباد
(قال ولي عثمان ٤) من مطاعنهم في عثمان رضى الله عنه انه ول امور المسلمين من ظهر
منهم الفسق والفساد كالوليد بن عتبة وعبد الله بن ابي مسرج ومروان بن الحكم ومعوذ بن ابي
سفيان ومن يجردى بجراسم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقله تصرف الى اربعة
نفر منهم اربعة الف درهم وانه حتى نفسه وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم انه لا حجة الا لله
ورسوله وعمر اعلم حتى لابل المسلمين العاجزين ولتكونهم الصدقة والجزية والفضول لانفسه وانه
احرق مصحف بن مسعود وضربه حتى كسر ضامين من اضلعه وضرب عمارا حتى لصلبه
فتق وضرب ابانور وناه الى الرمة وانه رد الحكم الى العاص وقد ستره رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانه اسقط القود عن عبد الله بن عمرو وقد قتل اهل مرزبان والحد عن الوليد بن عتبة وقد شرب
الخمر وان الصحابة خذلوه حتى قتل ولم يدفن الا بعد ثمة ايلم والجواب ان بعض هذه الامور
ما لا يقدح في امامته كظهور الفسق والفساد من ولاية بعض البلاد اذ لا اطلاع له على الراي
واما عليه الاخذ بالظاهر والعدل عند تحقق الفسق ومعوذ كان على الشام في زمن عرابضا
والذهب ان الباغي ليس بقاسق ولو سلم فانما ظهر ذلك في زمان اموية على رضى الله ورضاه
افتراء محض كصرف ذلك القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحجة لنفسه وضرب الصحابة
الى الحد المذكور وبهضه اجتهاد بات مفوضة الى رأى الامام حسامه من المصلحة كالتأديب
والتمزير ورده الحدود واقصاها بالشبهات واتا ويلات وبهضها كان باذن النبي صلى الله
عليه وسلم كرد الحكم الى العاص على ما روى انه ذكر ذلك لابي بكر وعمر رضى الله عنهم فقالا لا
شاهد واحد قال الامر اليه حكم يعلم واما حديث خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير
عذر فلو صح كان قد حافهم لانيه ونحن لانظن بالمهاجرين والانصار رضى الله عنهم عموما وعلى
ابن ابي طالب رضى الله عنه خصوصا ان يرضوا بقتل مظلوم في دارهم وترك دفن ميت في جوارهم
سيما من هو قاتل آباء الليل ساجدا وقائما وما كلف طول النهار ذكرا وصيا ثم شرفه رسول الله
بايتهم وبشره بالجنة واثني عليه فكيف يخذلوه وقد كان من زمرة ائمة وطول العمر في نصرتهم
وعلى اساقفة في الاسلام وخاتمة الى دار السلام لانه لم ياذن لهم في المحاربة وامرض عمارا وواين
المدافعة تحاميا عن اراقة الدماء ورضاه باق القضاء ومع ذلك لم يدع الحسن والحسين رضى الله
عنه حاشي الدفن عه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا (قال خاتمة ٤) مرض ابو بكر رضى الله عنه
مرضه الذي توفي فيه في جسادى الاخرى سنة ثلث عشرة من الهجرة بعدما انقضت من خلافته
سنتان واربعه اشهر وستة اشهر فشاورة الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضى الله عنه

٥ (خاتمة) ثم ان ابا بكر رضى الله عنه
امر عمر وفوض الامر اليه واجتمعت
الامة عليه ففهر العباد وعمر البلاد
وحين استشهد جعل الامر شورى
بين ستة هم خير العباد فوق الاتفاق
على عثمان فيجمع افران وقع العدوان
ثم خرج عليه اهل الطفة بان فاسلم
حتى كان ما كان واجتمع اهل الحل و
المقدح على مبايعة على ومثاهته ولم يكن
هيجان الفتنة لاختلاف في خلافة
ثم آل الامر الى الحسن رضى الله
تعالى عنه بعد ستة اشهر من بيعته سياه
لموئيه حقا للدماء وابقاء على
الدماء واطفأ للساورة بين الدماء
على ما اخبر به خير الانبياء فصار الملك
اليه وانقضت الامامة وهلم جرا الى
ارقيات القيسية متن

(الكتاب باسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن قحافة في آخر عهده بالناس اخرجها عنها
 واول عهد به بالشيعة داخلا فيها حين يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكتاب اني
 استخف عمر بن الخطاب فان عمل فذلك ظني به وراي فبدل وجار فكل امرئ ما اكسب
 والحيم اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الخليفة على جلة
 الشيعة فيايعون المن فيها حتى مرت بعلي رضي الله عنه فقتل يا معلمي فيها وان كان عمر فانه قتل
 في الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد من المهاجرين والانصار فقام عسر
 سنين ونصف امر بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء
 والميصال الاقوياء الاغوياء واعلاء لواء الاسلام وتنفيذ الشرايع والاحكام بحيث صار ذلك
 كالامثال في الامصار وطرا كالمطار في الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلث وعشرين
 من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبه طعنه وهو في الصاوة وحين علم بالموت قال ما وجد
 احدا حق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين تولى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض
 فسمي عاليا وعثمان والزبير وطليحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة
 شورى بينهم فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي الله عنه فقال الزبير قد جعلت امرى الى علي
 وقال طليحة قد جعلت امرى الى عثمان وقال سعد قد جعلت امرى الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا
 الاختيار الى عبد الرحمن بن عوف فاخذ بيد علي رضي الله تعالى عنه وقال تباعني على كتاب
 الله وسنة رسول الله وسيرة الشيعين فقال علي كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد برأي ثم قال
 مثل ذلك لعثمان فاجابه الى مادعاء وكرره عليه مائت مرات فاجاب بالاجواب الاول قبايع عثمان
 وبياحه الناس ورضوا باقامته وقول علي رضي الله تعالى عنه واجتهد برأي بس خلا فامنه
 في امامة الشيعين بل ذهبوا الى انه لا يجوز للجهنم تقديريجهنم آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان
 من مذهب عثمان وعبد الرحمن انه يجوز اذا كان الآخر اعلم وابصر بوجوده المقاييس ثم خرج
 علي عثمان بعد اثني عشرة سنة من خلافته راعا واوباش من كل اوب وارذل من خزاعة ايس
 فيهم احدهم كبار الصحابة واهل العلم ومن يعنده من اوساط الناس فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي
 الحجة سنة خمس وثلاثين وراستحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الشورى
 ومن المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والارذال ومن لاسابقة له في الاسلام ولا علم
 بشئ من امور الدين ثم اجتمع الناس بعد ثلثة ايام وقيل خمسة ايام علي رضي الله تعالى عنه
 والتسوا منه القيسام باصر الخلافة لكونه اولى الناس بذلك وفضلهم في ذلك ان مان فقبلة
 بعد امتناع كثير ومدافعة طويلة وباعده جماعة ممن حضر كنيسة بن ثابت وابي الهيثم بن النخعي
 ومحمد بن مسلم وعمار وابي موسى الاشعري وعبد الله بن عباس وغيرهم وكذا طليحة والزبير وقد صحت
 ترويضها عن مخالفتهم وكذا بايعه عبد الله بن عمرو وسعد بن ابي وقاص ومحمد بن مسلم الا انهم
 استنفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في هذا المعنى من الاحاديث وبالجملة انعمت خلافة
 بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقررات عليه احاديث كقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون
 سنة وقوله عليه السلام لعلي رضي الله تعالى عنه انك تقابل الباكين والمارقين والفساطين
 وقوله عليه السلام امامتكم لفة الساعية وقد قتل يوم صفين تحت راية علي رضي الله تعالى عنه
 ومن المشركين من يدعي الاجماع على خلافة لانه انعمت لاجماع زمان الشورى على ان الخلافة
 لعثمان او علي وهو اجماع على انه لو لعثمان فهو اعلى فحين خرج عثمان من البين بالقتل
 بنى امي بالاجماع قال امام الحرمين لا تكرات بقول من قال لا اجماع على امامة علي
 رضي الله تعالى عنه فان الامامة لم تجحد له وانما حاجت افقت لامورا اخر (قال واما الشيعة ٨) يعني

٨ فيخرجون ان الامام بعد النبي صلى الله
 عليه وسلم على كرم الله وجهه ثم
 الحسن ثم الحسين ثم علي زين العابدين
 ثم محمد الباقر ثم جعفر الصادق ثم
 موسى الكاظم ثم علي الرضا ثم محمد
 الجواد ثم علي الرضا ثم الحسن العسكري
 ثم محمد المنتظر المهدي وانه توارث نص
 كل علي من بعده وان النبي صلى الله
 عليه وسلم قال للحسين ابني هذا امام
 ابن امام اخو امام ابواثمة تسعة
 تاسعهم قائمهم ونحن لا نزيد على
 النجب

ان لامامية يزعمون ان الامام الثاني بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم علي بن ابي طالب الحسن ثم الحسين
 الحسين ثم علي بن ابي طالب ثم علي بن ابي طالب ثم علي بن ابي طالب ثم علي بن ابي طالب ثم علي بن ابي طالب
 علي بن ابي طالب ثم علي بن ابي طالب ثم علي بن ابي طالب ثم علي بن ابي طالب ثم علي بن ابي طالب ثم علي بن ابي طالب
 المهدي ويدعون انه ثبت باتوار من كل من السابقين علي من بعدهم يزعمون ان النبي افعال الحسين
 رضي الله عنه اثبت هذا امام ابن امام اخرا من ائمة تسعة منهم علي بن ابي طالب ثم علي بن ابي طالب ثم علي بن ابي طالب
 يجب في الامام العصمة والادوية ولا يوجد ان فيهم سواهم والمسائل يتجيب من هذه الروايات
 والتواترات التي لا تزالها في القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة
 ومن يوثق بهم من الرواة الحديثين والله ينف بآتي من زيد بن علي رضي الله عنه مع جلالة قدره
 دعوى الخلافة وكيف لم يتبعه هذه التواترات بعد مائة وقد بلغت آحادا واضع بعد سبع مائة
 ثم سار في الشبهة في باب الامامة احتسالات لا تخصي ذكر الامام في المصنوع بلذا منها
 (قال المبحث السادس ٩) لما ذهب عظم اهل السنة وكثير من الفرق على انه يمين للامامة افضل
 اهل العصر الا اذا كان في نفسه مرجح وهيجان فتحت اجا الى بحث الافضلية فقال اهل
 السنة افضل ابو بكر ثم عمر ثم علي وقيل ان البعض منهم الى تفضيل علي رضي الله عنه
 علي بن ابي طالب والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضل ليست
 بقضية ثم لا تطاع شاهد من العقل على تفضيل بعض الائمة على البعض ولا يبرر الوارد على
 فضائلهم معارضة لكن الغالب على الفطن ان ابابكر افضل ثم عمر ثم علي رضي الله عنه
 وعلى رضي الله عنه اذهب الشيعة وجههم والمعتزلة الى ان افضل بعد رسول الله صلى الله عليه
 وسلم علي رضي الله عنه لاجلان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن
 الظن بهم يفتي بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفضيلهم لا ينافي والسنة
 والآراء لامارات اما الكتاب وقوله تعالى وسيجنبها الاتقي الذي يوثق ماله يثري وما لاحده
 من نعمة تجزي فالحجج وعلى انها زلت في ابى بكر رضي الله عنه والاتقي اكرم لقوله تعالى
 ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا يعني بالافضل الا اكرم وليس المراد به علي بن ابي طالب رضي الله عنه
 عنه نعمة تجزي وهي نعمة التزينة واما اسنة فقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابى بكر
 وعمر دخل في الخطاب على رضي الله عنه فيكون ما وراء الاقتداء ولا يؤثر الا فضل ولا المساوي
 بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله صلى الله عليه وسلم ابى بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا
 النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير اتي ابى بكر ثم عمر وقوله عليه السلام ما بقي لقوم فيهم ابى بكر
 ان يقدم عليه عنه وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا دون ربي لا اتخذت ابابكر خليلا
 ولكن هو شريك في ديني وصاحبي الذي اوجبه الله علي في العار والخيبة في ابى بكر وقوله صلى الله
 عليه وسلم ابى بكر كذني المس وصدقني وآمن بي وروجنى ابنته وجهز لي بماله والله اتق نفسه
 وجاءه معي ساعة الخوف وقوله صلى الله عليه وسلم لا بى الدرداء حين كان يمشي امام ابى بكر ثم
 امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احده افضل
 من ابى بكر ومثل هذا الكلام ان كان ظاهرا في افضلية الغير لكن انما ياتي لاثبات افضلية المذكور
 ولهذا اعاد ابابكر افضل من ابى الدرداء والسرف في ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو المفضل
 دون انساوي فاذا اتى افضلية احدهما لا حزبت افضلية الآخر وبمثل هذا يخل
 الاشكال المشهور على قوله صلى الله عليه وسلم من قال حسين يصحح وحسين يمسى
 سبحان الله ومحمد ما ندم مرة لم يأت احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل
 ما قال اوزار عليه لانه في معنى ان من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال
 مثل ذلك اوزار عليه فالاشياء بظواهره من اتى وبالحقيق من النبيات ومن عمر بن الخطاب

٩ الافضلية عندنا بترتيب الخلافة مع
 تردد فيما بين عثمان وعلي رضي الله
 عنه ما عند الشيعة وجههم والمعتزلة
 الافضل على لساجلان ان اتى في اكثر
 العلماء على ذلك يقضي بوجود دليل
 لهم وتفصيل قوله تعالى وسيجنبها
 الاتقي الذي يوثق ماله يثري فزلت
 على ابى بكر والاتقي اكرم وافضل وقوله
 عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي
 ابى بكر وعمر فقد امر على بالاقتداء
 بهما وقوله صلى الله عليه وسلم هما
 سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين
 والمرسلين وقوله صلى الله عليه وسلم
 خير اتي ابى بكر ثم عمر وقوله عليه
 السلام ما طلعت الشمس ولا غربت
 بعد النبيين والمرسلين على احد
 افضل من ابى بكر وفيها اكثر وقال
 عليه السلام او كان من بعدي ابى بكر
 بنو وقال عثمان اخي ورفيق في الجنة و
 قال الاسدي عن تميمي منه ملكة
 السوء وقد ثبت القول بهذا عن علي
 وابى بكر وابن الحنفية ودل عليه ما
 تواتر من انارهم واخبارهم وساعدهم
 في الاسلام ومن تألف الملو بوشائع
 الفتوح وفهر اهل الردة وكسرفارس
 واروم ومن فتح الشرق وقمع دولة
 الهجم وترتيب الامور وافاضته العدل
 وثقوية الضم فساو من فتح البلاد و
 اعلاء كلمة الله وجمع المس على مصحف
 واحد وتجهيز الجيوش وانفاق
 الاوال في نصرة الدين ونحو ذلك
 من

قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم اى الناس احب اليك قال عائشة قالت من الرجال قال ابوها قلت
ثم من قال عمر وقال ابي صلى عليه وسلم او كان بعدى نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب
ان النبي صلى الله عليه وسلم راي ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر واماد ثرفن ابن عمر كتبا
تقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم افاضل امته ابي صلى الله عليه وسلم بعده ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن محمد بن
الحنفية قلت لابي اى الاس خير بعد ابي صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت نعم قال عمر وخشيت
ان اقول ثم من فيقول عثمان فقلت ثم انت قال ما نا الارجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خيرا الناس
بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه اقبل له ما توصى قال ما وصى رسول الله صلى الله
عليه وسلم حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على
خيرهم واما الامارات فانوار في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتأنيف التآوب وتنازع الفتوح وقهر اهل
الردة وطمهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطر د فارس عن
حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور امراهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر
من فتح جانب المشرق ابي اقصى خراسان وقطع دولة الجعم وثل عرشهم اراسى النيران
السايت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجهور واقاض العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه
عن مناع الدنيا وطياتها وملانها وشهواتها وفي ايام عثمان من فتح ابلاد واعلاء لواء الاسلام
وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين
والانفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختبا للنبي صلى الله عليه وسلم على
ابنتين والاستحياء من اد في شين وتثبته بقوله عليه السلام عثمان اخي ورفيق في الجنة وقوله
صلى الله عليه وسلم الاستحيى من استحيى منه ملائكة السماء وقوله صلى الله عليه وسلم انه رجل يدخل
الجنة بغير حساب (قال تمسكت السبعة ٨) القائلون بافضلية علي رضي الله عنه تمسكوا بالكتاب
والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى قل تعالوا نبينا وانباءكم ونساءكم ونساءنا ونفسكم
وانفسنا وانفسكم الآية عني بانفسنا عليا رضي الله تعالى عنه وان كان صيغة جمع لانه
صلى الله عليه وسلم دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه
الحسن والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم اذا انا دعوت فامرواوا بخيرج معه من بني عمه غير
علي رضي الله عنه ولا شئت ان كان بمنزلة نفس النبي صلى الله عليه وسلم كان افضل وقوله تعالى
قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في اقربي قال سعيد بن جبيرة لما نزلت هذه الآية قاوا يا رسول الله
من هؤلاء الذين تودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا يخفى ان من وجبت محبته بحكم نص الكتاب
كان افضل وكذا من ثبت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى عنه على اسم الله وجبريل
مع التعبير عنه بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فان الله هو مولا . وجبريل وصالح
المؤمنين فمن ابن عباس رضي الله عنه ان المراد به علي واما السنة فقوله عليه السلام من اراد
ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى
في عبادته فليستظر الى علي بن ابي طالب ولا يخفاء في ان من ساوى هؤلاء الانبياء في هذه الكمالات
كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم قضاكم علي والافضي اكمل واعلم وقوله صلى الله عليه وسلم
اللهم انني باحب خلقك اليك باكل معنى من هذا لطيف فجاهه على فاكل معه والاحب الى الله اكثر
ثوابا وهو معنى الفضل وبقوله عليه السلام انت مني بمنزلة هارون من موسى ولم يكن عند موسى
افضل من هارون وقوله عليه السلام من كنت مولا فعلى مولا الحديث وقوله صلى الله عليه وسلم
يوم خير لا عطين هذه اراية غدار جلايقع الله على يديه يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله
فلما اصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون ان يعطاها فقال ابن علي بن ابي طالب

٨

بقوله تعالى قل تعالوا ندع بناءنا وبنائكم
كم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
اراد عليا وقوله تعالى قل لا اسألكم
عليه اجرا الا المودة في اقربي وعلى
رضي الله عنه منهم وقوله تعالى
وجبريل وصالح المؤمنين وهو على
وبقره صلى الله عليه وسلم من اراد
ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح
في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى
في هيبته والى عيسى في عبادته فليستظر
الى علي بن ابي طالب وقوله قضاكم علي
وقوله اللهم انني باحب خلقك اليك
باكل معنى من هذا لطيف فجاهه على
وقوله انت مني بمنزلة هارون من موسى
الى غير ذلك وبانه اعلم حتى استندروا
العلوم اليه واخبر بذلك في خبر الوسادة
واشجع على ما يشهد به غزواته حتى
قال النبي صلى الله عليه وسلم لضربه
علي خير من عبادة الثقلين وزهد حتى
طلق الدنيا بكنيتها واكثر عبادة
وسخوة واشرف خلقا وطلاقة
وافصح اسانا واسبق اسلاما والجواب
ان الكلام في الافضلية يعني الكرامة
عند الله وكثرة الثواب وقد شهد به
في ذلك عامة المسلمين واعترف على
رضي الله عنه به وعارض ما ذكرتم
ما ذكرنا مع ان فيه مواضع بحيث لا تخفى
سيما حديث سبق الاسلام والسيف

فادناه ورسول الله يشكى عليه قال فارسلوا اليه فاقى به فمضى رسول الله صلى الله عليه وسلم
 فيها فيرا من كان ام يكره فاجمع فاعطاه لراية وقوله صلى الله عليه وسلم ان الله لا يهلككم ولا
 ياربها وقوله صلى الله عليه وسلم لى انت اخي في الدنيا والاخرة ولتقت حين اتى رسول الله
 صلى الله عليه وسلم بين الصحابة فجاء على تدمع عينا فقل آخيت بيني وبينك ولم توادني وبين
 احد وقوله صلى الله عليه وسلم لى سارفة على عمر بن عبدود افضل من عمل امي الى يوم القيامة وقوله
 صلى الله عليه وسلم لى انت سيد في الدنيا وسيد في الاخرة ومن احبك فقد احبني وحبيبي - بساعة
 ومن ابغضك فقد ابغضني ومن اغضبني فقد اغضب الله فلو لم يكن انقضت بعدى وما العاقبة
 فهو والله اعلم بالصحة لقوة حديثه وذكاه وشدة ملازمته لى صلى الله عليه وسلم واستغاثه منه وقوله
 قال لى صلى الله عليه وسلم حين نزل قوله تعالى وتعالى وتعالى فان واعية لاهم اجعلها اذن على قال على
 ما نسيت بعد ذلك شيا وقال صلى الله عليه وسلم لى باب من العلم فانفتح لى من كل
 باب الف باب ولهذا رجعت الصحابة اليه في كثير من الوقايح واشتد العلماء في كثير من العلوم
 اليه كالعزلة والاشاعة في علم الاصول والمفسرين في علم التفسير فانهم يسمون ابن عباس تلميذه
 والمشاخ في علم السيرة وصفيه الباطن فان المرجع فيه الى المنة المظاهرة وعلم العقائد المظهر منه
 ولهذا قال او كسرت الوسادة ثم جلست عليها ففضت بين اهل النورية بتوريتهم وبين اهل
 الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله مامس آية ترك
 في براديه وسهل اوجيل اوسماء اوارض اوليل اونها والاعلم فيمن تركت وفي اي شى تركت
 وايضا هو اشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن اقدامه في الزوايا وهي
 مشهورة غنية عن البيان وله شذاهان الى صلى الله عليه وسلم لافني الاعلى ولا سيف الاذوالفغار
 وقال صلى الله عليه وسلم يوم الاحراب لضر به على خيرة من عبادة الكافرين وايضا واردهم
 لما توازن اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها لانواع ابواب الدنيا عليه واهذا قال بارأيا
 اليك عنى الى تعرضت لم الى تشوقت لاحسان خيكت هيهات عرى غيرة لاحاجدلى فيك ففقد
 طلقك ثلثا لارجعة فيها فعبك قصير وحظك يسير وملكك حقير وقال والله انى اسلككم
 هذه اهن في عني من عراق خنزير في يد مجذوم وقال والله لميم دنياكم هذه اهن عندي من عيطه
 عزوايضا هو اكثرهم عبادة حتى روى ان جبهته صارت كركبة البعير اطول سجوده واكثرهم
 سخاوة حتى نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على جبهه مسكيا وبنما واسيرا واسر ففهم
 مخلقا وطلافة وجد حتى اسب الى الدعاية واحلمهم حتى ترك ابن ملجم في دياره وجواره بعضه
 العطاء مع علمه بحاله وعفا عن مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته وقوله فيه سبلى الامة منه
 ومن ولده يوما اخر وايضا هو ادهم اساما على ما يشهد به كتاب نهج البلاعة واشبههم اسلاما
 على ما روى له بعث اشى يوم الاثنين واسلم على يوم النشاء والجملة فداقها طهر من ان تفتنى واكثرهم
 ان يحصى والجواب له لا كلام في محرم مناهيه ووفور فضائله وانصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
 الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة ثواب والكرامة عند الله بعد ما ثبت من الاتفاق الجارى بتجرى
 الاجماع على افضلية ابى بكر ثم عمر والاعتراف من على بذلك على ان فيمذكره واضع صحت لا تخفى على
 المحصل مثل ان المراد بانفس اليه صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي الى كذا وان وجوب
 المحبة وثبوت الصفة على تقدير تحقق حق على رضى الله عنه فلا اختصاص به وكذا الكمالات البينة
 لانه كور من الانبياء وان احب خلقك يحفل فخصص ابى بكر وعمر منه علا باده افضلية هما ويحتمل
 ان يراد احب الخلق اليك في ان باكل مدوان حكم الاحوة ثابت في حق ابى بكر وعمر من رضى الله عنهما
 ايضا حيث قال في حق ابى بكر لكنه اخى وصاحبي وورثي وقال في عثمان اخى ورثي في الجملة

واما حديث العلم والشجاعة فلم تقع حادثه الا ولاي بكر وعمر فيه رأى وعند الاختلاف لم يكن
يرجع الى قول علي رضي الله تعالى عنه البتة بل قد وقد ولم يكن رباط الجاش وشجاعة القلب
وترك الاكثر في المهالك في ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم من حوادث يكاد يصيب وهما في الاسلام وليس الخير في هداية من اهتدى ببركة ابي بكر
وعين دعوته وحسن تدبيره اقل من الخير في قتل من قتله علي رضي الله تعالى عنه من الكفار بل لعل
ذلك ادخل في نصرة الاسلام وتكثير امة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واما حديث زهدهما
في الدنيا فغنى عن البيان واما السابق اسلاما فقبل علي وقيل زيد بن حارثة وقبل خديجة
وقيل ابو بكر وعليه الاكثر علي ما صرح به حسان بن ثابت في شعر انشده على رؤس الاشهاد
ولم ينكر عليا احد وقيل اول من آمن به من النساء خديجة رضي الله تعالى عنها ومن الصبيان
علي رضي الله عنه ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي الله تعالى عنه
وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطحمة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص
وابى عبيدة بن الجراح وغيرهم والاذن صاف ان مساعي ابي بكر وعمر في الاسلام امر على الشان
جلي البرهان غنى عن البيان (قال واما بعدهم ٣) ما ذكر من افضلية بعض الافراد بحسب
التعيين امر ذهب اليه الأئمة وقامت عليه الأدلة فان الامام الغزالي رجع لله تعالى عليه حقيقة
الفضل ما هو عنده ذلك لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد في الشفاء عاينهم اخبار
كثيرة ولا يدرك دقايق الفضل والترتيب فيه الا المساهدون للوحي والنزول بقرائن الاحوال
فلولا فهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كان لا تأخذهم في الله اومة لائم ولا يصرفهم عن الحق
صارف واما فبين عداهم فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين
سيد شباب اهل الجنة وان اهل بيعة الرضوان الذين بايعوه تحت الشجرة ومن شهد بدرا
واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشاره العشرة بالجنة مشهور يكاد يلحق بالتواترات
وهو ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطحمة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابى وقاص وسعيد
ابن زيد وابو عبيدة بن الجراح واما اجالا فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل
للعلم والنقوى قال الله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى قل هو يستوى الذين
يعلمون والذين لا يعلمون وقال الله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اتوا العلم درجات وقال
انبي صلى الله تعالى عليه وسلم الناس سواسية كاسنان المسط لا فضل لعربي على عجمي
انما الفضل بالنقوى وقال عليه السلام ان فضل العلم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر
الكواكب وان لعلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل العالم على العابد كفضل القمري ليلة البدر على سائر
وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيها علما سهل الله له طريقا الى الجنة فان قيل يكاد
يقع الاجماع على ان غير القرشي ليس بكفو للقرشي وهذا يدل على ان لقرشي سيما الهاشمي سيما
العلمي سيما الفاطمي افضل من غيره وان اخص بالعالم قلنا اعتبار الكفاءة في الكاح لغرض
تحصيل رضا الاولياء وعدم لحرق العار ونحو ذلك مما يتعلق باهر الدنيا والكلام في الفضل عند الله
وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل تصور فضل آحاد الترشين بل لعلو بين علي علماء
الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا
كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال صلى الله تعالى عليه وسلم ان اتارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى
والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي واذكرتم الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي
اذكرتم الله في اهل بيتي ومثل هذا ينسب بفضله على العالم وغيره قلنا نعم لا تصافهم بالعلم

٣ واما بعدهم فقد ثبت ان فاطمة
ازهراء سيدة نساء العالمين وان الحسن
والحسين سيدا سببان اهل الجنة
وان العشرة الذين منهم الأئمة الاربعة
مبشرون بالجنة ثم الفضل بالعلم
والنقوى وانما اعتبار النسب في الكفاءة
لامر يدعو الى الدنيا وفضل العترة
الطاهرة بكونهم اعلام الهداية
واشباع الرسل على ما يسير اليه
ضعفهم الى كتاب الله في اتقاد القسك
بهما عن الضلالة متن

وانفقوا مع شرف الشيب الذي له صلى الله تعالى على اهل بيته وسلم فرفقهم بكتب الله في كونه انفسك
 بهما متقد من الضلالة ولا معنى لكتاب الله الاخذ بما فيه من العلم والهدى وكذا في المعزة
 واهما قال ابي صلى الله تعالى عليه وسلم من طوبى له لم يسرع به نفسه (قال المصنف السابع ٥)
 يجب تمثيل الصحابة والكف عن مضاعفهم وحمل ما يوجب إظهاره الطعن فيهم على عدل
 وتأويلات سيد المهاجرين والانصار واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا ولم يبدع
 فقال المصنف على علو شأنهم والاجماع وشهد بذلك ادب الصرايح والخبار الصريح بتفاضلها
 في كتب الحديث والسير والمقاب ولقد امر ابي صلى الله تعالى عليه وسلم بتمثيلهم وكف
 انسان عن الطعن فيهم حيث قال اكرهوا الحكي فانهم خيركم وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 انك مثل احد ذهابا ما بلغ مداحهم ولا نصيفه وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله
 في اصحابي الله افق في اصحابي لا يتخذهم غرضا من بعدى من احبهم فحبى احبهم ومن ابغضهم
 قسمنى ابغضهم وللروافض سيما العلانية منهم مبالغات في بعض البهش من الصحابة رضي الله عنهم
 والطعن فيهم بشبه على حكايات وافترافات لم تكن في القرن الثاني والثالث والاصغاب اليها
 فاما فضل الاحداث وتغير الاوساط وان كانت لا تفرق بين له استفادة على السراطة
 المستقيم وثان شاهد على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السبعة ولا في بين العزة الطاهرة
 لثناهم على منتهى الصحابة وعلماء السنة والجماعة والهدى بين من يخالفه الرب مشهور في
 حطهم ورسائلهم واسماهم ومبادئهم مذكور والله الهادي (قال وتوقف على رضي الله عنه ٨)
 قد استقرت آراء المحققين من علماء الدين على ابحاث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم
 من المواقفة والمخالفة ليس من العقيدة الدينية والقواعد الكلامية وليس له نفع في الدين بل له اضرار
 باليقين الا انهم ذكرنا ما من ذلك لاسرى احدهم اصون الاذهان السليمة عن التدنس بالله بعد
 الردية التي توفقهها حكايات بعض الروافض رواياتهم وثانيها ابتداء بعض الاحكام القهريئة
 في باب العامة عليها اذ ليس في ذلك قصور يرجع اليها وهذا قال ابو حنيفة رضي الله تعالى عنه
 لولا على لم تكن تعرف السيرة في الخوارج وكما ان ابي صلى الله تعالى عليه وسلم وحسن
 هذا رضي الله عنه بتعليم تلك الاحكام لما لم من اختصاصه بالخارج اليها وعلمها غيره ايضا لكنهم
 لم يحتاجوا الى البيان والتبليغ لما رواه من معاملة على رضي الله تعالى عنه على وقته من غير تغيير
 فتقول اما توقف على رضي الله عنه في بيعة ابي بكر رضي الله تعالى عنه فيجعل على ايه لما سابه
 من الكاينة والحزن بقدر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لم يتفرغ للفتنة والاجتهاد فيما انفرد
 وطهره الحق دخل فيما دخل فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضي الله تعالى عنه ودفع
 العوغاء عنه فدلالة لم ياذن في ذلك وكان يتجاني عن الحرب ورافد العامة حتى قال من وضع السلاح
 من غم في فهو حروم هذا قد دفع عنه الحسن رضي الله عنه حار لم يقع وكان ما كان ولم يكن رضا
 من على رضي الله عنه بذلك وامانة عليه ولهذا قال رضي الله عنه والله ما قتلت عثمان ولا مالات
 عليه وتوقف في قبول البيعة انما قتلت عثمان وانكارا وكذا الطيرة والامير الان من حشرون وجو
 المهاجرين والانصار افسوا عليه وبادوه الله في حفظ بقية الامنة وصيانة دار الهجرة اذ فتنه
 عثمان قسدا والاسيلاء على المدينة والنسك باعلها وكانوا جهلة لاسيقتهم في الاسلام
 ولا علم لهم بامر الدين ولا صحبة مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقتل البيعة وتوقفه عن قصاص
 قتله عثمان رضي الله تعالى عنه ما اشرقتهم وكثرتهم وقوتهم وحرصهم بالخروج على
 من يطالبهم بدمه فاقضى انظر الصائب تأخير الامر احقرن عن المارة العنة واما انه رأى
 انهم يرمونه من المدة الظاهرة وانا وبل الفساد حيث استحووا به بما انكروا عليه من الامور

في البحث السابع الثاني اهل الحق
 على وحبهم انهم الصحابة والكف
 من الطعن فيهم من المهاجرين
 وانصار لما ورد في الكتب والسنة
 من تشبه عليهم والتحيز من الاحلال
 بغير الله في الله في اصحابي
 لا يتخذهم غرضا من بعدى لا تسوا
 اصحابي خير الذين قرني او كانوا
 قسدا وبعده لم قل ذلك بل به وكثير
 ما حكى عنهم افترافات وما صح
 فيه محامل وتأويلات متى

٨ وتوقف على رضي الله تعالى عنه
 في بيعة ابي بكر كان المحزن والكاينة
 وعدم الفراغ لظن والاجتهاد
 وعن نصرة عثمان بعدد رضاه
 لارضا واهدا مال والله ما قتلت
 عثمان ولا مالات عليه وتوقف في قبول
 البيعة اعطاما للمادة وانكارا
 وعن قصاص الفلة لشوكتهم
 اولانهم عنده به وبليلى لا يواحد
 بما اتلف من لدم والمال عند العاص
 متى

وان لم يغي اذا افتاد لامام اهل العدل لا يبرأ اخذ بما سبق منه من انلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو رأى بعض المجتهدين (قال وامتناع ٩٨٤) يعنى ان امتناع جماعة من الصحابة رضى الله عنهم كسعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة على رضى الله عنه والخروج معه الى الحرب لم يكن عن نزاع منهم فى امامته ولا عن اياه عما وجب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختيارهم من غير الزام على الخروج الى الحرب فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد الى اذا وقعت الفتنة ان اكسر بنى واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابى وقاص انه قال صلى الله عليه وسلم سيكون بعدى فتنة القاعد فيها خير من القائم والقائم فيها خير من الماشى والماشى فيها خير من الساعى وقال صلى الله عليه وسلم قتل المسلم كفرة وسيابه فسق ولا يجل للمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلثة ايام فلم تأثموا بالقعود عن الحرب (قال واما فى حرب الجمل ٢) قال صلى الله عليه وسلم انى صلى الله عليه وسلم انك تقاوم الناكثين على رضى الله عنه ثلث فرق من المسلمين على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم انك تقاوم الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة مقدمهم والمارقين والقاسطين الله عنهم اقاتلوا على رضى الله عنه بعسكر مقدمهم عائشة رضى الله عنها فى طحمة والزبير رضى الله عنهم اقاتلوا على رضى الله عنه بمسيرة رضى الله عنه فى حرب الجمل والمارقون هم الذين هودج على جمل اخذ بخطامه كعب بن مسور فسمى ذلك الحرب حرب الجمل والمارقون هم الذين تزعموا اليدعن طاعة على رضى الله عنه بعد ما يادعوه وتابعه فى حرب اهل الشام زعماء منهم انه كفر حيث رضى بالحكيم ذلك انه لم يسلط محاربة على رضى الله عنه ومعاضية بصفين واستمرت اتفق الفريقان على تحكيم ابى موسى الاشعري وعمر بن العاص فى امر الخلافة وعلى الرضا بما يراه ناجم الخوارج على عبد الله بن وهب الرايسى وساروا الى النهر وان سار اليهم على رضى الله عنه بعسكره وكسره وقاتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهر وان والقاسطون معاوية واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذى هو بيعة على رضى الله عنه والى دخول تحت طاعته ذهابا الى الله مالا على قتل عثمان رضى الله عنه حيث ترك معاوته وجعل قتله خواصه وبطائنه فاجتمع الفريقان بصفين وهى قرية خراب من قرى الروم على غلوة من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا فسمى ذلك حرب صفين والذى تفق عليه اهل الحق ان المصيب فى جميع ذلك على رضى الله عنه لما ثبت من امامته بيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت اما بينه وبين الخلفين سيماعوية واحزابه وتكاثر من الاخبار فى كون الحق معه وما وقع عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه انضل زمانه وانه لا حق بالامامة منه والخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة هى تركه القصاص من قتله عثمان رضى الله عنه واقوله صلى الله عليه وسلم لعبارتقتل الفتنة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقوله على رضى الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وابسوا كفارا ولا فسقة ولا ظلمة لئلاهم من التأويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطاوا فى الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع على رضى الله عنه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف وقد صح نعم طحمة والزبير رضى الله عنهما وانصراف الزبير رضى الله عنه عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضى الله عنها والمحقوقون من اصحابنا على ان حرب الجمل كانت فتنة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهديجا من قتله عثمان رضى الله عنه حيث صاروا فريقين واختلطوا بالعسكرين واقاموا الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضى الله عنها لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقع فى الحرب وما ذهب اليه الشيعة من ان محاربى على كفره ومخالفوه فسقة تمسكوا بقوله صلى الله عليه وسلم حربى يا على حربى وبان الطاعة واجبة وترك

٩ وسغبه وغيرهما عن الخروج معه الى الحرب كان لاجتهاد منهم وترك الزام منه لالنزاع فى امامته او بقاء عن طاعته متن
٣ وحرب صفين وحرب الخوارج فالصواب على لما ثبت له من الامامة وظهر من التفاوت لاكتنا الطائفتين على ما هو رأى المصوبة ولا احداهما من غير تعيين على ما هو رأى بعض المعتزلة والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق لشبهة لا فسقة او كفر على ما يزعم الشيعة جهلا بانفرق بين المخالفة والمحاربة بالتأويل وبدونه ولهذا نهى على عن لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا وقد صح رجوع اصحاب الجمل على ان منا من يقول ان الحرب لم تقع عن عزيمة وان قصد عائشة رضى الله عنها لم يكن الا اصلاح ذات البين متن

الواجب فبقى فن اجزاء انهم وجه الانهم حيث لم يفرقوا بين ما يكون شأويل واجتهاد وبين
 ما لا يكون نعم لو قلنا يكفر الخواارج بناء على تكفيرهم عليا رضي الله عنه لم يبق لكثرة بحث آخر
 فان قيل لا كلام في ان عليا اثم و افضل وفي باب الاجتهاد اكل لكن من اين لكم ان اجتهادهم
 في هذه المسئلة وحكمه ينتم القصاص على الباغي واشترط ذوال المذمة ضوابط واجتهاد الفاعلين
 بالوجوب خطأ ليصح له عقابهم وهل هذا الا كما اذا خرج طائفة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص
 من قتل مسلما بالنقل فقل ليس قطعا بخطائهم في الاجتهاد فاعاد الى حكم المسئلة نفسها بل ان عقابهم
 ان عليا رضي الله عنه يعرف القلة باعوانهم وبقدرة على الاقتصاص منهم كيف وقد كانت عشرة
 الآف من الرجال يلبسون السلاح وينادون اننا قتلنا عثمان وهذا يظهر فاذما ذهب اليه
 عمرو بن عبدة وواصل بن عطاء من ان المصيب اخذى الطائفتين ولا تعلمه هلى التبعين وكذا
 ما ذهب اليه البعض من ان كل الطائفتين على الضوابط بناء على ضوابط كل مجتهد وذلك
 لان الخلاقي انما هو قيا اذا كان كل منهما مجتهدا في الدين على الشرائط المذكورة في الاجتهاد لاني
 كل من يتجمل شبهة واهية ويتأول بأوبلا فاسدا واهذا ذهب الاكثرون الى ان اول من ينبغي في الاسلام
 معاوية لان قتله عثمان لم يكونا في ظلم وعناء اقدم الاعتماد بشبهة ههم ولا فهم بعد كشف
 الشبهة اصبروا اصبروا واستكبروا استكبروا (قال وفي حرب الخواارج ٢) الامر اظهر لان الحكمة من
 نصب الامام وهي تألف القلوب واجتماع الكلمة كما يحصل بالقتال فقتل يحصل بالتحكيم سيما وقدر شرط
 ان يحكم الحكمان بكتب الله ثم سنة رسول الله وايضا ورد النص في اصلاح الزوجين ان يشاوا حكما
 من اهله وحكماء من اهلها وغاية من شبهة ان الله تعالى اوجب القتال لقوله تعالى فقاتلوا الذين
 تبغى حتى تقى الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب انه قد تسليم كون الامر للفقير
 او ككون الفاء الجزائية للتعقيب انه انما اوجب القتال بعد ايجاب اصلاح وهذا اصلاح
 فلا يعدل عنه الى القتال ما لم يتعذر فان قيل يزعمون ان الواقعة في الصحابة رضي الله عنهم
 بالعلمن والامن والنفسق والتضليل بدعة وضلالة وخروج عن مذهب الحق والصحابة انفسهم
 كانوا يتقاتلون بالسيان وبنواون بالسيان بما يكره وذلك وقبة قلنا معاوية انهم وتخشيتهم في الكلام
 كانت شخص نسبة الى الخطأ وتعمير على قلة التامل وقصد الى الرجوع الى الحق ومسانة ههم
 كانت لارتفاع البين والدود الى اللفة والاجتماع بعد ما لم يكن طريق حواء وبالجملة فلم يقصدوا
 الا الخير وصلاح في الدين واما اليوم فلا معنى لبسط لسان فيهم الا انها اوردت بقلة الدين
 الباذلين انفسهم واولاهم في نصرته المبكرين بحجة خير البشر وحبته (قال واما بعدهم ٤) يعني
 ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المستطور في كثير من الشرائع
 والمذكور على السنة النافذة يدل بظاهره على ان بعضهم قد خاض عن طريق الحق وبلغ حد الظلم
 والنفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد والداد وطلب المال والرياسة والبل الى
 اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لى النبي صلى الله عليه وسلم بالخيرة وسويا
 الا ان العلماء لحسن ظنهم بالصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يذكروا لها محامل وتأويلات
 بها يلبق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والنفسق صونا لعقائد المسلمين
 عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمشرقيين بالثواب
 في دار القرار واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم فمن الظهور
 بحيث لا مجال للاعتناء ومن الشناعة بحيث لا شبهة على الاراد انكار تشهد به الجماعة والجماعة
 ويحكى له من في الارض والسموات وتهد منه الجن والانس وتنشق الصخور ويتق سواد عمله على كراة شهور
 وممر الدهور فاعنه الله على من يأسر اورضي اوسعى واعذاب الآخرة اشدي ابقي فان قيل في علماء

الامر انه اذا التحكيم لا يصلح
 شبهة في الخروج عن الطاعة كيف
 وهو نوع اصلاح وقد قال الله تعالى
 فاصلحوا والامر بالقتال ليس للفقير
 معن

واما بعدهم فقد جل المصاب
 وعظم الواقع واتسع الخرق على
 الرءق الا ان السلف بالغوا في مجاباة
 طريق الضلال خوفا من العقاب
 ونظرا للمال معن

المذهب من لم يجوز لعن علي يزيد مع علمهم به يستحق ما روي على ذلك ويريد قلنا تحاميا عن ابي رثي
الى الاصل فالاعلى كما هو مشهور لروايتي في ادعيتهم ويجري في ادعيتهم فرائي المعتنون
بامر الدين الحام الامام بالكتابة طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد وبحيث لا تزل اقدام على السواء
ولا تضل الافهام بالاهواء والافس يخفي عليه الجواز واستحقاق وكيف لا يقع عليه هذا اتفاق
وهذا هو السرف في نقل عن السلف من المبالغة في محاربة اهل الضلال وسد طريق لا يؤمن
ان يجبر الى القوابة في المال مع علمهم بحقيقة الحال وجلبية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين
اضطربت الاحوال واشترأت الاهوال وحيث لا متسع ولا مجال والمشكى الى عالم الغيب
والشهادة الكبير المتعالي (قال خاتمة ٨) مما يلحق باب الامامة بحث خروج المهدي ويزول عيسى
صلى الله عليه وسلم وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح واركات
احادا ويشبه ان يكون حديث خروج الدجال متواترا المعنى اما خروج المهدي فعن ابن عباس
رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نذهب الدنيا حتى يملك العرب رجلا من
اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ابن سنان قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول المهدي
من عترتي من ولد فاطمة وعن ابي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المهدي مني
اجلي الجبهة اقني الانف بملاء الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه
رضي الله عنه قال ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في بلاد الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا
ملاء بملاء الله من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي فيملاء بالارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا
وظلماء فذهب العلماء الى انه امام عالم من ولد فاطمة رضي الله عنها يخلفه الله تعالى متى شاء ويبعثه
نصرة لدينه ووزعت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري اختفى عن الناس خوفا
من الاعداء ولا استخراة في طول عمره كدح وقمان والحضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر
الفرق لانه ادعاء امر يستبعد جدا اذ لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا
امارة ولا اشارة فاقوله من النبي صلى الله عليه وسلم ولان اخفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر
منه الا الاسم بعد جدا ولا ان بعثه مع هذا الاختفاء حيث اذ المقصود من الامامة اشريعته
وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم مكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة
كسائر الامة من اهل البيت ليستظهر به الاويلاء وينفع به الناس لان اولي الزمنة بالظهور وهو هذا
الزمان لمقطع بانه يتسارع الى الانقلاب والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال
والابطال وامانزل عيسى عليه السلام فعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال والذي نفسي
بيده لبوشكن ان يزل فيكم ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصلب ويقتل الخنزير الحديث وقال
صلى الله تعالى عليه وسلم كيف اتم اذ نزل ابن مريم فيكم واما مكم منكم ثم لم يرو في حاله مع
امام الزمان حديث صحيح سوي ما روي انه قال صلى الله عليه وسلم لا يزال طائفة من امتي يقتلون
على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعالى صل لنا فيقول لا
ان بعضكم على بعض امراء تكرمة اليه هذه الامة فابقال ان عيسى صلى الله عليه وسلم يقتدى
بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يقول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع
النبي صلى الله عليه وسلم فليس ممنوعا عن النبوة فلا محالة تكون افضل من الامام اغاية علماء
الامة الشبه بالنبيا بنى اسرائيل واما قوله صلى الله عليه وسلم لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يبعد
ان يحمل على الهداية الى طريق هلاك الدجال ودفع شره على ما نظن به الاحاديث الصحاح
فن حديث طويل في الملاحم انه يخرج الدجال بالشام فيبنا المسلمون بعدون للقتال يسوون

٨ قد وردت الاحاديث الصحيحة
في ظهور امام من ولد فاطمة الزهراء
رضي الله عنها بملاء الدنيا قسطا وعدلا
كما ملئت جورا وظلما وقول الامامية انه
قد ولد واختفى ما فرق اربعا امة سنة
خوفان الاعداء ذهاب بلا حجة الى
امام بلا حكمة على ان الناس بعد بنى
العباس يطلبونه من السماء فما له
والاختفاء في نزول عيسى وخروج
الدجال

لا سقوط له قيمته الصلوة فيزل عيسى ابن مريم فاعلمهم فاذا رآه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء
 ولم يترك له نذير حتى يهلك ولكن بعث الله مبعوثه فيهم فمعه في جريته وفي هذا دليل على ان عيسى
 صلى الله عليه وسلم يوم المسلمين في تلك الصلوة وقال صلى الله عليه وسلم ليس ما بين خلق آدم
 الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال صلى الله عليه وسلم ما من بين الامم قومه الا عور
 المكذاب ثم وسقته وفصل كثيرا من احواله وقال ينزل عيسى ابن مريم عند المنارة البيضاء شرق
 دمشق فيمطيه حتى يدركه ثياب لم يقبله وقال صلى الله عليه وسلم الدجال يخرج من ارض يافرق
 يقال لها اعراسانية مع اقوام كان وجوههم كالحب المذرق وقال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال
 من ابي سدون نساء عليهم الشيخان ابي العيا لسة الخضسر وزجران يكون المراد من الدعوة
 صلى ما قال صلى الله عليه وسلم يتبع الدجال يهودا صنفان سبعون الف ساكنين في الدنيا
 وقال عليه السلام من ادركه منكم قبل ان ياتي في سورة الكهف فانه جوارك من منتهى وقال
 عليه السلام من سمع نداء دجال فليأت صدقته ان الرجل اياته وهو يعسب له مؤمن فيلبس عبثا
 من الشبهات (فان وغير ذلك) من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد العقاري قال اطلع
 النبي صلى الله عليه وسلم علينا ونحن ننذاكر فقال ما تدكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن تقوم
 حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر النخلة والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها وزوال
 عيسى ابن مريم وباجوج وما حوج وثلاثة خسوف خسف بالشرق وخسف بالمغرب وخسف
 بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من بين اقطر الناس الى عرشهم وقال صلى الله عليه وسلم اول
 الايات خروج طالع الشمس من مغربها وخروج الدابة الى الناس حتى وصل الى ابي ذر قال
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اندري ان تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم
 قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتسأذن ويؤذن لها او يوشك ان تسجد فلا يقبل منها
 وتسأذن ولا يؤذن لها فيقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى
 والشمس تجري لمسقرها قال مسقرها تخت العرش وقال صلى الله عليه وسلم ان من اشراط
 الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقتل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين
 امرأة قيم واحد وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضيبت الامانة فاشتر الساعة
 وقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اول اشراط الساعة ان تخرج الناس من الشرق
 الى المغرب وقال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اقصاف
 الال بصمى وقار عليه السلام لا تقوم الساعة حتى يتفارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر
 كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالصرمة يا ناسرو قال عليه السلام
 لا تقوم الساعة الا على شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم حتى لا يقال في الارض الله الله وذكر
 في حديث آخر من علامات الساعة ان تنفجر الاصوات في المساجد وان يسود القبلة فاسمهم
 وان يكون زعم القوم انزلهم وان يكرم الرجل شاة شمره وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب
 كثيرة رواها العدول النفاة وصححها المحدثون الانيات ولا يتعجب حولها على ظواهرها بعد اهل
 الشريعة لان المعاني المذكورة - ورمكة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب
 تأويله بانعكاس الامور وجريانها على غير ما ينبغي واول دعوى العلماء النار الخارجة من الحجاز بالعلم
 والهداية سيما الفقه الحجازي وانصار الحاشية للناس بفتنة الاثراك وخروج الدجال بظهور
 اشهر الفساد ونزل عيسى صلى الله عليه وسلم بالدفاع ذلك ويندو الحسير واصلاح وثقارب
 الزمان بقلبة الخير والبركة ونزاع فائدة الايام والاقوات او كثرة الغفلة والاشتغال بامر الدنيا

من الاشراط كدابة الارض وباجوج
 وما جوج بطالع الشمس من مغربها
 والخسوف الثلاثة وقلة العلم والامانة
 وكثرة الفسق والحياة ورئاسة الفساق
 والارذال وحرط ارباب عدد النساء
 على الرجال وانشاء الاسلام على
 الزوال وانقضاء النظام الى الانحلال
 وهداه والشر الذي يتبين منه خيرية
 الامور السابقة بحسب كثرة الثواب
 ايضا ويكون عند غايته قرب الساعة
 وانقراض زمن التوبة والطاعة ولا
 باقى احفال حيرة آخر الامم على ما
 قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل
 ابي بل المعسر لا يدري اوله خير ام آخره
 ساء على احوال اربعضل مع طول
 امه وساء الزمان ثواب المعرفة
 وانقضاء والطاعة والايان ثبت الله
 قلوبنا على الدين ووقفنا لما رضاه
 يوم ارى الله حرمه وفي معين وصلى
 الله على النبي محمد وآله الطاهرين
 واحمد به الجدين والحمد لله رب العالمين

من

ولم تها ويحدث الفتن العظام الشاغلة لقلوب الانام عايمضى عليهم من الالبال والايام وامايأ جرج
وما جرج فقيس من اولاد ياث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم عشتات سائر بني آدم لانه
لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه يحملون السلاح فيهم من هو في غاية الطول
خسرون ذراعا وقيل مائة وعشرون ذراعا ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية
القدس كانوا يخرجون الى قوم من الحين بقريةهم فيهلكون ذروهم وضروهم ويقتلونهم فيجمل
ذوالقرنين سدادونهم فيخفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي
عليهم ارجعوا فستخفرونه غدا فيعبده الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون
شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستخفرونه غدا ان شاء الله فيعودون وهو كهية فيخفرونه
ويخرجون مقدمتهم بالنام وساقنتهم بخراسان فيبشرون المياه ويحصر الناس منهم في حصونهم
ولا يتدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نفاقا امعائهم فيهلكون
جميعا فيرسل طيرا فيلقبهم في البحر ويرسل مطرا فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج
الدجال وقتل عيسى اياه فان قيل بعض هذه الاحاديث يشعربان الامة في اخر الزمان شر الخلق
قليل الخير وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم مثل اتي مثل المطر لا يدرى اوله خير ام آخره قلنا
الشرارة الظاهرة التي لاشك معها في خيرية القرون السابقة انما هي عند غاية قرب الساعة
وحين انقراض زمن التكليف او كاد على ما ورد في الحديث انه يمكث عيسى ابن مريم في الناس
بعد قتل الدجال سبع سنين لبس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على
وجه الارض احد في قلبه مئة سال ذرة من خيرا واما ان الاقبضته ويبقى شرار الناس في خفة الطير
واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون منكرا فيا حرمهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم
في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم يفتح في الصور وهذا ما قال صلى الله عليه وسلم لا تقوم الساعة
على احدي قول الله الله واما في آخر الزمان عند كون الامة في الجملة على الطاعة والايمان فلا يعد
كونهم خيرا عند الله واكثر ثوابا باعتبار انقيادهم واما نهم مع الفبيبة عن مشاهدة نزول الوحي
وطهور المعجزات وهبوط الخيرات والبركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم
والمعارف وارشاد الطوايف مع فساد الزمان وشيوع المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل
واسئلاء اهل الجهل والعناد والسر والفساد وهذا الاينافي خيرية القرون الاولى ومن يليهم بكثرة
الطاعات والعبادات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلى الله عليه وسلم
واحبابه ونحو ذلك على ما قال صلى الله عليه وسلم خير القرون القرن الذي انا فيه ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم ثم يفسد الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة ما يشعر بانها تقوم قريبا كقوله
صلى الله عليه وسلم بعثت انا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على انها تكون قبل
مائة سنة كقوله صلى الله عليه وسلم يسألوني عن الساعة وانما علمها عند الله واقسم بالله ما على
الارض من نفس منقوسة ياتي عليها مائة سنة وكقوله صلى الله عليه وسلم لا ياتي مائة سنة وعلى
الارض نفس منقوسة وها نحن اليوم سار فثان مائة سنة ولم يظهر شيء من تلك العلامات فلما
المراد ان قرب الساعة من مستقبل الزمان بالاضافة الى ما معنى كقرب ما بين الاصبعين او كفضل
الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة انما هو في القيامة الصغرى المشار اليها بقوله عليه السلام
من مات فدفن قامت قيامته وقوله لجمع من الاعراب سألوه عن الساعة وقد اشار الى اصغرهم ان يعيش
غدا لا يدركه الهرم حتى يقوم عليكم ساعيتكم وانما الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل

وسوقهم الى المحشر على ان الحد يث ايس على تمويه انحاء الحصر بل لياس ايسا على
 ما ذهب اليه العلماء من ان اربعة من انباء في رصده لاجياء الحصر
 والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء عليهم
 الصلوة والسلام

م

قد مر الله تعالى ما في هذا الكتاب المسمى بشرح مقاصد الطالبين في علم اصول الدين للعلامة
 الفاضل سعد الدين مسعودي عر العاراني وذلك في دار الطماعة العامرة الكاشفة مدار الخلافة
 الزاهرة في ايلم حصرة دى الدولة والاحلال والفصل والافصال مولانا المكرم وساطانا المعظم
 السلطان اس السلطان السلطان الهوى محمد المجدحان محمد ادام الله دوله الى آخر الدوران
 وذلك بمعرفة ناظر المطبعة المذكورة (محمد ابيب) ووافق انجز طبعه في شهر
 شعبان المعظم سنة ١٢٨٥ مع وسعين ومائتين والفاء من الهجرة
 النبوية على صاحبها افضل الصلوة
 والتحية وعلى اله وعتبه
 الركبة